Mnx Horkheimer

Edisse della rag tone

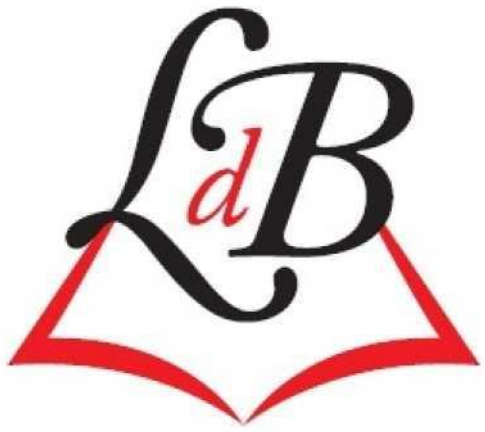
JZliEk*4 Jell* Utfiimr ■drMilicrKnlr

WLJVfU*'»M*a

Născută dintr-o serie de prelegeri ţinute la Universitatea Columbia în 1944, această carte este o expunere devenită clasică a gândirii „Şcolii de la Frankfurt" din perioada în care Horkheimer şi Adorno trăiau în America şi dezvoltau textele Dialecticii Iluminismului. Raţiunea în criză este raţiunea obiectivă, înlocuită în societatea industrială modernă de raţiunea subiectivă, instrumentală, care nu acordă atenţie raţionalităţii scopurilor , ci doar eficacităţii mijloacelor. Filosofia, pe care Horkheimer o apără împotriva încercărilor pragmatiştilor şi neopozitiviştilor de a o reduce la formele pur instrumentale ale cunoaşterii ştiinţifice şi tehnologice, indică necesitatea reconcilierii raţiunii subiective cu cea obiectivă, dar o astfel de reconciliere nu poate avea loc decât într-o lume emancipată. Dacă filosofia este încă indispensabilă, sarcina ei — avertizează Horkheimer — nu trebuie supraestimată: „denunţarea a ceea ce se numeşte în prezent raţiune este cel mai mare serviciu pe care îl poate aduce raţiunea".

Scanare, OCR și conversie de la Natjus

Hoții de bibliotecă



Titlul original: *Eclipsa rațiunii*
Drepturi de autor 1947 Oxford University Press, Inc., New York

Pentru ediția germană *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*

© 1967 S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt pe Main
© 1969 și 2000 Giulio Einaudi Editore spa, Torino

Traducere de Elena Vaccari Spagnol

www.einaudi.it

ISBN 978-88-06-15437-0

Max Horkheimer

Eclipsa rațiunii

INDEX

Prefaţă

I. Mijloace și scopuri
II. Panacee contrastante
III. Revolta naturii
IV. Triumful și decadența individului
V. Despre conceptul de filosofie

Eclipsa rațiunii

Prefaţă

Reflecțiile formulate în această carte urmăresc să stabilească o relație între impasul în care se zbate astăzi gândirea filosofică și dilema concretă cu care se confruntă omul atunci când privește spre viitor.

Problemele economice și sociale ale timpului nostru au fost studiate cu abilitate și complexitate de alți scriitori din diverse țări. Această carte adoptă o abordare diferită: scopul său este de a examina conceptul de raționalitate care stă la baza culturii industriale contemporane și de a încerca să stabilească dacă acest concept conține defecte fundamentale.

În timp ce scriu această carte, popoarele națiunilor democratice se confruntă cu problema culegerii roadelor victoriei lor militare; trebuie să formuleze și să pună în practică principiile umanității pentru care au acceptat sacrificiile impuse de război. Posibilitățile actuale de progres social depășesc cu mult speranțele tuturor filosofilor și oamenilor de stat care de-a lungul istoriei au exprimat concepția unei societăți cu adevărat umane în programe utopice ; totuși, un sentiment de frică și dezamăgire apasă asupra tuturor, iar astăzi speranțele umanității par mai departe de a fi realizate decât erau în epocile mult mai întunecate , când au fost formulate pentru prima dată. În același timp în care cunoașterea tehnică lărgește orizonturile gândirii și acțiunii umane, ea diminuează autonomia omului ca individ, capacitatea sa de a se apăra de aparatul din ce în ce mai puternic și complex al propagandei de masă, puterea imaginației sale, independența sa de judecată. Avansul resurselor tehnice care ar putea servi la „iluminarea" minții umane este însoțit de un proces de dezumanizare; astfel, progresul amenință să distrugă chiar scopul pe care ar trebui să îl atingă: ideea de umanitate. Dacă această situație este o fază necesară a progresului social general sau dacă duce la o reafirmare victorioasă a barbariei recent învinse pe câmpul de luptă, depinde cel puțin parțial de capacitatea noastră de a interpreta cu exactitate schimbările profunde care au loc în spiritul public și în natura umană.

Paginile următoare reprezintă o încercare de a aduce o oarecare lumină asupra Implicațiile filosofice ale acestor schimbări; în acest scop, am considerat necesar să discut despre unele dintre cele mai importante școli de gândire, considerându-le reflecții ale anumitor aspecte ale civilizației noastre. Făcând aceasta, nu am încercat să sugerez nimic care să semene, nici pe departe, cu un program de acțiune. Dimpotrivă, sunt convins că tendința modernă de a traduce fiecare idee în acțiune

sau într-o abținere activă de la acțiune este unul dintre simptomele crizei culturale din zilele noastre: acțiunea de dragul acțiunii nu este nici măcar puțin superioară gândirii de dragul gândirii și este poate chiar inferioară acesteia. Așa cum este înțeleasă și practicată în civilizația noastră, raționalitatea progresistă tinde , în opinia mea, să distrugă însăși substanța rațiunii, în numele căreia este apărată cauza progresului.

Textul mai multor capitole din acest volum se bazează parțial pe prelegerile ținute în primăvara anului 1944 la Universitatea Columbia; într-o oarecare măsură, lucrarea reflectă structura originală a acelor prelegeri, mai degrabă decât o încercare de a organiza materialul mai strict. Prelegerile au avut scopul de a prezenta un rezumat al unor aspecte ale unei teorii filosofice dezvoltate în ultimii ani de mine și Theodor W. Adorno. Ar fi dificil de spus care idei au provenit din mintea lui și care din a mea: filosofia noastră este una singură. Colaborarea neobosită și perspectivele prietenului meu, Leo Löwenthal, au fost de un ajutor neprețuit.

În final, voi spune aici că nu numai această carte, ci întreaga mea activitate ar fi fost imposibilă fără siguranța materială și solidaritatea intelectuală pe care le-am găsit în ultimii douăzeci de ani la Institutul de Cercetări Sociale.

MAX HORKHEIMER

Institutul de Cercetări Sociale (Universitatea Columbia), martie 1946.

Capitolul unu

Mijloace și scopuri

Când îi cerem unei persoane obișnuite să ne explice ce se înțelege prin termenul „rațiune”, aproape întotdeauna o găsim ezitantă și jenată. Ar fi o greșeală să credem că această atitudine indică o înțelepciune prea profundă sau un gând prea abstract pentru a fi tradus în cuvinte. În realitate, ea îi trădează sentimentul că nu există nimic de întrebat, că conceptul de rațiune este autoexplicativ și că întrebarea este superfluă. Când îl presăm să ofere un răspuns, omul obișnuit va spune că lucrurile rezonabile sunt cele cu o utilitate evidentă și că toți oamenii rezonabili sunt așteptați să înțeleagă ceea ce le este util. Firește, trebuie luate în considerare circumstanțele particulare ale fiecărei situații, precum și legile, obiceiurile și tradițiile. Dar forța care face posibile în cele din urmă acțiunile rezonabile este facultatea clasificării , facultatea inducției și deducției, adică funcționarea abstractă a mecanismului gândirii, întotdeauna identică, indiferent de conținutul specific. Acest tip de rațiune poate fi numită rațiune subiectivă. Rațiunea subiectivă se preocupă în primul rând de relația dintre mijloace și scopuri, de caracterul adecvat al procedurilor adoptate pentru atingerea unor obiective care sunt în general considerate de la sine înțelese și se presupune că sunt autoexplicative . Nu acordă prea multă importanță întrebării dacă scopurile sunt rezonabile în sine . Dacă se preocupă de scopuri (presupunând că da), presupune că și acestea sunt „rezonabile” într-un sens subiectiv, adică că răspund interesului subiectului pentru autoconservare: fie că este vorba de autoconservarea individului sau de cea a comunității, de a cărei supraviețuire depinde individul. Ideea că un scop poate fi rezonabil în sine - în virtutea virtuților pe care știm că le posedă - independent de un avantaj subiectiv, este complet străină rațiunii subiective, chiar și atunci când, ridicându-se deasupra luării în considerare a valorilor utilitare imediate, ia în considerare interesul societății în ansamblu.

Oricât de naivă și superficială ar părea această definiție,
Rațiunea este un simptom important al unei schimbări profunde în gândirea occidentală din ultimele secole. Multă vreme a prevalat o concepție diametral opusă despre rațiune; conform acestei concepții, rațiunea exista nu doar în mintea individuală, ci și în lumea obiectivă: în relațiile dintre ființele umane și dintre clasele sociale, în instituțiile sociale, în natură și manifestările sale. Marile sisteme filosofice,

precum cele ale lui Platon și Aristotel, filosofia scolastică și idealismul german, se bazau pe o teorie obiectivă a rațiunii. Pornind de la aceasta, s-au făcut încercări de a stabili o ierarhie a tuturor ființelor, care includea omul și scopurile sale. Gradul de raționalitate al unei vieți umane depindea de măsura în care aceasta se armoniza cu întregul; iar structura obiectivă a acestui întreg - nu doar a omului și a scopurilor sale - urma să reprezinte piatra de încercare pentru testarea raționalității gândurilor și acțiunilor individuale. Această concepție nu nega existența rațiunii subiective, ci o considera doar o expresie limitată și parțială a unei raționalități universale din care se deduceau criterii pentru toate lucrurile și ființele. Ceea ce conta cel mai mult , în cadrul acestei concepții, erau scopurile, nu mijloacele. Scopul suprem al acestui tip de gândire era reconcilierea ordinii obiective a „raționalului", așa cum era conceput de filosofie, cu existența umană (inclusiv iubirea de sine , interesul personal și dorința de supraviețuire). De exemplu, Platon, în *Republica sa,* caută să demonstreze că cei care trăiesc în lumina rațiunii obiective trăiesc și ei o existență fericită și norocoasă. Teoria rațiunii obiective nu era centrată pe coordonarea comportamentului și a scopului, ci pe concepții - mitologice, așa cum ni s-ar părea astăzi - referitoare la ideea binelui suprem, problema destinului uman și modalitatea de a atinge scopurile ultime.

Există o diferență fundamentală între această teorie, conform căreia rațiunea este un principiu imanent realității, și doctrina conform căreia rațiunea este o facultate subiectivă a minții. Conform acestei din urmă doctrine, numai subiectul poate, la propriu vorbind, poseda facultatea rațiunii: atunci când spunem că o instituție sau orice altă realitate este rezonabilă, în general ne referim la faptul că oamenii le-au organizat într-un mod rezonabil, aplicându-le, într-un mod mai mult sau mai puțin tehnic, capacitatea lor de logică și calcul. În cele din urmă, rațiunea subiectivă este capacitatea de a calcula probabilitățile și de a coordona mijloacele adecvate pentru un anumit scop. Această definiție este perfect în acord cu ideile multor filozofi eminenți, în special cu cele ale gânditorilor englezi de la John Locke încoace. Firește, Locke a ținut cont de alte funcții mentale care ar putea fi incluse în aceeași categorie, de exemplu, discernământul și reflecția; dar
Aceste funcții contribuie, fără îndoială, la acea coordonare a mijloacelor și scopurilor care este, până la urmă , scopul social urmărit de știință și, într-un anumit fel, raison d'être a teoriei în procesul social de producție.

În concepția subiectivă, atunci când vorbim despre „rațiune" pentru a defini nu un act, ci un lucru sau o idee, ne referim exclusiv la relația acelui obiect sau concept cu un anumit scop, nu la obiectul sau conceptul în sine ; adică, vrem să spunem că obiectul sau conceptul este bun pentru altceva. Niciun scop nu este rezonabil în sine și ar fi lipsit de sens să încercăm să stabilim care dintre două scopuri este mai „rezonabil" decât celălalt; din punctul de vedere subiectivist, o astfel de comparație este posibilă numai atunci când cele două scopuri servesc unui al treilea, superior amândurora, adică dacă nu sunt scopuri, ci [mijloace] .

Relația dintre aceste două moduri de a concepe rațiunea nu este pur și simplu una de opoziție: din punct de vedere istoric, atât aspectele subiective, cât și cele obiective ale rațiunii au fost prezente de la început, iar predominanța primei asupra celei de-a doua este rodul unui proces îndelungat. Rațiunea, în sensul său propriu de logos sau ratio, a fost întotdeauna legată de subiect, de facultatea sa de gândire. Toți termenii folosiți pentru a o indica erau inițial expresii subiective; astfel, termenul grecesc logos are aceeași rădăcină cu λέγειν, „a spune", care indică facultatea subiectivă a vorbirii. Facultatea subiectivă a gândirii a fost agentul critic care a distrus superstiția; dar, denunțând mitologia ca fiind o obiectivitate falsă, adică o creație subiectivă, a trebuit să folosească concepte pe care le considera potrivite și, în acest fel, a creat o nouă obiectivitate. În platonism , teoria pitagoreică a numerelor, care își avea originile în mitologia astrală, a fost transformată în teoria ideilor, care căuta să definească conținutul ultim al gândirii ca o obiectivitate absolută dincolo de gândire, deși legată de aceasta. Criza actuală a rațiunii constă fundamental în faptul că, la un moment dat, gândirea a devenit incapabilă să conceapă o astfel de obiectivitate sau a început să o nege, declarând-o o iluzie. Procesul s-a extins treptat pentru a implica conținutul obiectiv al tuturor conceptelor raționale; în cele din urmă, nicio realitate particulară nu poate fi considerată rațională în sine; toate conceptele fundamentale, golite de conținutul lor, au ajuns să fie doar niște cochilii formale. Subiectivizându-se, rațiunea s-a și formalizat .

Formalizarea rațiunii are implicații teoretice și practice de amploare. Conform concepției subiectiviste, gândirea nu poate fi de niciun folos în stabilirea faptului dacă un scop este dezirabil în sine. Validitatea idealurilor , criteriile acțiunilor și credințelor noastre, principiile de bază ale eticii și politicii, toate deciziile noastre fundamentale sunt luate pentru a depinde de alți factori decât rațiunea.
motiv: dintr-o alegere subiectivă, dintr-o predilecție subiectivă. Și acum pare lipsit de sens să vorbim despre adevăr atunci când luăm decizii practice, morale sau estetice. „O judecată de fapt", spune Russell [3] , unul dintre cei mai obiectiviști dintre filozofii subiectiviști, „este capabilă să posede o calitate numită «adevăr» și fie o are, fie nu o posedă, independent de ceea ce eu sau tu am putea gândi despre ea... Dar... nu văd nicio proprietate analoagă «adevărului» pe care o judecată etică să o poată sau să nu o poată poseda. Trebuie admis că acest lucru plasează etica într-o categorie diferită de cea a științei." Russell este, însă, mai conștient decât alți filozofi de contradicțiile inerente teoriei sale. „Un sistem inconsistent poate conține mai puține falsități decât unul coerent. " 4 Și, în contradicție cu sistemul său filosofic, care consideră „valorile etice fundamentale" ca fiind subiective , [5] în altă parte, el pare să stabilească o distincție între calitățile morale obiective ale acțiunilor umane și percepția noastră asupra lor: „Ceea ce este oribil, voi vedea ca fiind oribil." Russell are curajul inconsecvenței și, prin urmare, respingând anumite aspecte ale logicii sale antidialectice, rămâne un filosof și, în același timp, un umanist. Dacă ar fi vrut să se țină cu consecvență de teoria sa științifică, ar fi trebuit să admită că nu există acțiuni

oribile sau condiții inumane și că răul pe care îl vedem este doar o iluzie.

Conform acestor teorii, gândirea poate servi oricărui scop, bun sau rău. Este un instrument al oricărei acțiuni sociale, dar nu ar trebui să urmărească stabilirea normelor vieții sociale sau individuale, despre care se presupune că sunt stabilite de alte forțe. Atât în discuțiile seculare, cât și în cele științifice, rațiunea a ajuns să fie considerată în mod obișnuit o facultate intelectuală coordonatoare a cărei eficiență poate fi sporită prin utilizarea metodică și prin eliminarea tuturor factorilor non-intelectuali, cum ar fi emoțiile conștiente sau inconștiente. În realitate, rațiunea nu a ghidat niciodată realitatea socială; dar acum a fost atât de complet curățată de orice tendințe sau preferințe specifice încât a renunțat chiar să judece acțiunile și modurile de viață umane, pe care le încredințează acum, pentru sancțiune finală, intereselor conflictuale care astăzi par să domine lumea noastră.

Rațiunea este astfel retrogradată într-o poziție subordonată, în contrast puternic cu ideile pionierilor civilizației burgheze, reprezentanți politici și spirituali ai burgheziei în ascensiune, care erau de acord că rațiunea era unul dintre factorii fundamentali, sau chiar cel mai important, al comportamentului uman. Pentru ei, un guvern bun era acela ale cărui legi se conformau rațiunii; politica națională și internațională era judecată după conformitatea sau nu cu normele rațiunii; se credea că aceasta din urmă...

Ea determina preferințele noastre și relațiile oamenilor unii cu alții și cu natura. Rațiunea era considerată o entitate, o forță spirituală prezentă în fiecare om; iar această forță era considerată arbitrul suprem, într-adevăr, o forță creatoare care stătea în spatele ideilor și lucrurilor cărora oamenii urmau să-și dedice existența.

Astăzi, când unul dintre noi este chemat să răspundă pentru responsabilitățile sale într-un accident de mașină și judecătorul întreabă dacă am condus rezonabil, întrebarea înseamnă: „Ați făcut tot ce a fost în puterea dumneavoastră pentru a respecta viața și proprietatea celorlalți și a dumneavoastră și pentru a respecta legea?” Judecătorul presupune că aceste valori trebuie respectate; întrebarea sa se referă doar la problema dacă comportamentul șoferului s-a conformat acestor norme general recunoscute . În majoritatea cazurilor, a fi rezonabil înseamnă a nu fi încăpățânat, adică a vă adapta la realitatea așa cum este; principiul adaptării este considerat de la sine înțeles. Primii filozofi care au conceput ideea de rațiune credeau că aceasta poate servi mai mult decât simpla reglementare a relațiilor dintre mijloace și scopuri; o considerau un instrument capabil să înțeleagă scopurile, chiar să le stabilească. Socrate a murit pentru că a supus cele mai sacre și în general acceptate idei ale comunității și țării sale criticii „demonului” sau gândirii dialectice, așa cum o numea Platon. Procedând astfel, el a luptat împotriva conservatorismului ideologic și a relativismului deghizat în progresism, dar de fapt subordonat intereselor personale și profesionale; cu alte cuvinte, a luptat împotriva rațiunii subiective și formale susținute de ceilalți sofiști. Contestând tradițiile religioase ale Greciei, modul de viață atenian, el a deschis calea pentru forme radical diferite de viață socială și individuală.

Socrate era convins că rațiunea, înțeleasă ca inteligență universală, ar trebui să determine credințele umane și să reglementeze relațiile dintre oameni și dintre oameni și natură.

Deși originile filosofice ale conceptului conform căruia subiectul este, în cele din urmă, singurul judecător al binelui și răului pot fi găsite în doctrina sa, el nu a vorbit despre rațiune și verdictele acesteia ca despre simple nume și convenții, ci credea că acestea reflectă adevărata natură a lucrurilor. Oricât de negativiste ar fi fost doctrinele sale, ele conțineau implicit ideea unui adevăr absolut , iar Socrate le prezenta ca intuiții obiective, chiar revelații. Demonul său era un zeu mai spiritual, dar nu mai puțin real decât se credea că sunt ceilalți zei; pentru Socrate și adepții săi, numele său denota o forță vie și reală. În filosofia platonică, demonul socratic, care este forța intuitivă și conștiința, noul zeu care trăiește în subiectul individual, și-a detronat rivalii sau cel puțin i-a făcut ai săi.
transformate în mituri. Au devenit idei. Platon nici măcar nu se îndoiește că acestea ar putea fi creațiile, produsele sau conținuturile sale similare senzațiilor subiectului, așa cum dictează teoria idealismului subiectiv. Dimpotrivă, ele păstrează unele dintre prerogativele zeilor antici: locuiesc într-o sferă superioară și mai nobilă decât cea în care trăiesc oamenii, sunt modele, sunt nemuritori. La rândul său, demonul s-a transformat în suflet, iar sufletul este ochiul capabil să perceapă idei; se dezvăluie ca o viziune a adevărului sau ca abilitatea subiectului de a percepe ordinea eternă a lucrurilor și, în consecință, cursul acțiunii pe care omul trebuie să o urmeze în ordinea temporală.

Termenul „rațiune obiectivă” indică astfel, pe de o parte, ca esență, o structură imanentă realității care, în sine, impune un tip specific de comportament în fiecare caz concret, fie că este vorba de o atitudine practică sau teoretică. Această structură se manifestă celor care depun efortul de a gândi dialectic sau care (și echivalează cu același lucru) sunt capabili de eros. Pe de altă parte, termenul „rațiune obiectivă” poate desemna și efortul și capacitatea de a reflecta ordinea obiectivă a realității. Cu toții suntem familiarizați cu situații care, prin însăși natura lor, indiferent de interesele subiectului, impun un anumit curs de acțiune: gândiți-vă, de exemplu, la un copil sau un câine care se află în pragul înecării, la o populație care moare de foame, de o boală. Fiecare dintre aceste situații vorbește, ca să spunem așa, propriul limbaj; dar, întrucât sunt doar segmente ale realității, se poate întâmpla să fim nevoiți să le ignorăm, deoarece există structuri mai ample care impun alte linii de acțiune, la fel de independente de dorințele și interesele individului.

Implicit în sistemele filosofice ale rațiunii obiective era credința că se putea descoperi o structură fundamentală, cuprinzătoare a întregii realități și din aceasta se putea deduce o concepție a destinului uman. Ei concepeau știința - știința demnă de acest nume - ca un instrument de reflecție sau speculație filosofică și respingeau orice epistemologie care reducea baza obiectivă a cunoașterii noastre la un haos de date necoordonate și identificau munca științifică cu organizarea, clasificarea sau

calcularea acestor date. Pentru sistemele clasice ale raţiunii obiective, aceste din urmă activităţi, în care raţiunea subiectivă vede funcţia principală a ştiinţei, sunt subordonate reflecţiei filosofice. Raţiunea obiectivă aspiră să înlocuiască religia tradiţională cu gândirea şi cunoaşterea filosofică metodică şi, astfel, să devină ea însăşi sursa tradiţiei. Atacurile sale asupra mitologiei sunt poate mai decisive decât cele ale raţiunii subiective care, abstractă şi formalistă aşa cum se consideră, este înclinată să abandoneze lupta cu religia prin stabilirea unei distincţii clare între ştiinţă şi filosofie, pe de o parte, şi mitologia instituţionalizată, pe de altă parte, recunoscând astfel...
legitimitatea ambelor. Pentru filosofia raţiunii obiective, nu există astfel de lacune; agăţându-se cu tărie de conceptul de adevăr obiectiv , aceasta trebuie să adopte o poziţie bine definită, fie pozitivă, fie negativă, cu privire la conţinutul religiei consacrate. Prin urmare, critica credinţelor sociale formulată în numele raţiunii obiective este mult mai radicală - deşi uneori mai puţin directă şi agresivă - decât cea avansată în numele raţiunii subiective.

În epoca modernă, raţiunea a dezvăluit o tendinţă de a-şi dizolva propriul conţinut obiectiv. Este adevărat că în Franţa secolului al XVI-lea a fost din nou propusă ideea unei vieţi dominate în întregime de raţiune: Montaigne a adaptat conceptul la viaţa individului, Bodin la cea a naţiunilor, iar De L'Hôpital l-a aplicat politicii. În ciuda anumitor declaraţii de scepticism, acestea au contribuit la abdicarea religiei în favoarea raţiunii, cedând acesteia din urmă locul autorităţii intelectuale supreme . În acea perioadă, însă, conceptul de raţiune a căpătat un nou sens, unul care şi-a găsit cea mai înaltă expresie în literatura franceză şi care se păstrează încă într-o oarecare măsură în uzul popular modern: termenul a ajuns să denoteze o atitudine conciliantă. Controversele religioase - odată cu declinul bisericii medievale, religia devenise terenul favorizat pentru tendinţele politice conflictuale - nu mai erau luate în serios şi niciun crez sau ideologie nu părea demnă de a fi apărată până la moarte. Acest concept de raţiune era, fără îndoială, mai uman, dar în acelaşi timp mai slab decât conceptul religios de adevăr, mai uşor de cedat intereselor predominante şi adaptat realităţii aşa cum este ea şi, prin urmare, expus de la început pericolului de a se preda „iraţionalului”.

Termenul „raţiune” a ajuns acum să desemneze punctul de vedere al savanţilor, oamenilor de stat şi umaniştilor care considerau controversele religioase mai mult sau mai puţin lipsite de sens şi le respingeau drept sloganuri sau trucuri de propagandă ale diferitelor facţiuni politice. Umaniştii nu vedeau nimic ciudat în faptul că oamenii supuşi aceluiaşi guvern şi trăind în aceleaşi graniţe profesau religii diferite. Pentru ei, guvernul avea o funcţie pur seculară: nu cea atribuită de Luther de a disciplina şi pedepsi animalul uman, ci aceea de a crea condiţii favorabile pentru comerţ şi industrie, de a aplica legea, de a proteja ordinea, de a asigura pacea pentru supuşii săi în interiorul ţării şi securitatea dincolo de graniţele sale. În ceea ce priveşte individul, raţiunea îndeplinea acum o funcţie analoagă cu cea atribuită în politică

statului suveran, care se preocupa de bunăstarea poporului, combatea fanatismul și se opunea războiului civil.

Divorțul dintre rațiune și religie a contribuit și mai mult la slăbirea
aspectul obiectiv al primului și să-l formalizeze, așa cum s-a văzut în timpul Iluminismului. Dar în secolul al XVII-lea, aspectul obiectiv al rațiunii predomina încă, deoarece filosofia raționalistă se străduia mai presus de toate să formuleze o doctrină a omului și a naturii capabilă să îndeplinească, cel puțin pentru elita societății , funcția intelectuală îndeplinită odinioară de religie. Începând cu Renașterea, oamenii s-au străduit să formuleze o doctrină la fel de cuprinzătoare ca teologia, dar în întregime umană, stabilindu-și propriile scopuri și valori ultime, mai degrabă decât să le accepte de la o autoritate spirituală . Filosofia se mândrea cu faptul că este instrumentul de explicare și dezvăluire a conținutului rațiunii, care reflecta adevărata natură a lucrurilor și din care puteau fi derivate normele corecte ale vieții. Spinoza, de exemplu, credea că oricine poate pătrunde esența realității, structura armonioasă a universului, nu poate decât să iubească acel univers; Pentru el, conduita etică este determinată în întregime de această înțelegere profundă a naturii, așa cum devotamentul nostru față de o persoană poate fi determinat de capacitatea noastră de a-i înțelege măreția sau geniul. Temerile și pasiunile mărunte, incompatibile cu marea iubire a universului, pe care Spinoza o identifică cu logosul, vor dispărea de îndată ce înțelegerea noastră va fi suficient de profundă.

Chiar și celelalte mari sisteme raționaliste ale trecutului insistă asupra acestui punct: în natura lucrurilor, rațiunea se recunoaște pe sine, iar din această recunoaștere decurge comportamentul corect al omului. Acest comportament nu este neapărat identic pentru toți indivizii, deoarece situația fiecărei persoane este unică; există diferențe geografice și istorice, precum și diferențe de vârstă, sex, poziție socială și așa mai departe. Totuși, această înțelegere este universală în măsura în care legătura mea logică cu comportamentul este evidentă pentru fiecare individ imaginabil , cu condiția să fie înzestrat cu inteligență. În lumina filosofiei rațiunii, capacitatea de a înțelege situația dificilă a unui popor oprimat ar putea, de exemplu, să împingă un tânăr să lupte pentru eliberarea acelui popor, dar să-i permită tatălui său să rămână acasă și să lucreze la fermă. Dar, deși consecințele pot diferi, natura logică a acestei înțelegeri este resimțită ca fiind inteligibilă pentru toți.

Deși sistemele filozofice raționaliste nu au găsit un număr atât de mare de adepți precum religia odinioară, ele au fost apreciate ca încercări de a clarifica sensul și cerințele realității și de a prezenta adevăruri obligatorii pentru toți. Autorii lor credeau că *lumen naturale ,* capacitatea naturală de înțelegere sau lumina rațiunii, era, de asemenea, suficientă pentru a pătrunde creația atât de profund încât să ofere omului „cheile” de a armoniza viața umană cu natura, atât în lumea exterioară, cât și în inima umană. Ei încă credeau în Dumnezeu, dar nu în har și considerau că, pentru toate scopurile cunoașterii teoretice și...

În termeni practici, omul s-ar putea descurca fără orice *lumen supranatural.*

Reconstrucțiile lor speculative ale universului, nu epistemologiile lor senzualiste – Giordano Bruno, nu Telesio, Spinoza, nu Locke – s-au ciocnit direct cu religia tradițională, deoarece metafizicienii erau mult mai preocupați de problemele legate de Dumnezeu, creație și sensul existenței umane decât empiriștii.

În sistemele filosofice și politice ale raționalismului, etica creștină s-a secularizat. Scopurile urmărite în activitatea individuală și socială au fost derivate din credința că existau anumite idei sau intuiții înnăscute care erau evidente și, prin urmare, legate de conceptul de adevăr obiectiv , deși acest adevăr nu mai era considerat garantat de o dogmă străină de cerințele gândirii în sine. Nici biserica , nici noile sisteme filosofice nu au stabilit distincții între înțelepciune, religie, etică și politică; dar unitatea fundamentală a tuturor credințelor umane, o unitate înrădăcinată în ontologia creștină comună, a dispărut treptat, iar tendințele relativiste care fuseseră explicite la pionierii ideologiei burgheze precum Montaigne, dar care ulterior fuseseră temporar umbrite de metafizica raționalistă, s-au afirmat victorios în toate activitățile culturale .

Firește, așa cum am sugerat deja , pregătindu-se să înlocuiască religia, filosofia nu și-a propus să nege existența adevărului obiectiv, ci doar să-i ofere noi fundamente raționale. Metafizicienii au fost persecutați și torturați nu numai, sau chiar în primul rând, pentru concepția lor despre natura absolutului. Adevărata problemă era alta: dacă adevărul suprem ar trebui stabilit și exprimat prin revelație sau rațiune, prin teorie sau filozofie. Așa cum Biserica apăra capacitatea, dreptul și datoria religiei de a-i învăța pe oameni cum a fost creată lumea, care este scopul ei și cum ar trebui să se comporte, tot așa filosofia apăra capacitatea, dreptul și datoria minții de a descoperi natura lucrurilor și de a deduce din această cunoaștere normele juste ale activității umane . Catolicismul și raționalismul european erau în perfect acord în ceea ce privește existența unei realități care putea fi cunoscută; Într-adevăr, credința că o astfel de realitate exista reprezenta terenul comun pe care au avut loc conflictele lor.

Cele două forțe intelectuale angajate într-o luptă împotriva acestei presupoziții au fost calvinismul, cu doctrina sa despre *Deus absconditus,* și empirismul, cu ideea sa inițial implicită și apoi explicită că metafizica se ocupă doar de pseudo-probleme. Însă Biserica Catolică a luptat împotriva filosofiei tocmai pentru că noile sisteme metafizice afirmau posibilitatea unei înțelegeri care să determine deciziile morale și religioase ale omului.

În cele din urmă, lupta dintre religie și filosofie nu s-a încheiat în nimic, acestea începând să fie considerate două ramuri distincte ale culturii. Treptat, oamenii s-au împăcat cu ideea că fiecare își trăia propria viață în limitele propriului compartiment cultural, tolerând-o pe cealaltă. Neutralizarea religiei, redusă la rangul de bun cultural ca oricare altul, contrazicea pretenția sa „totalitară” de a întruchipa adevărul obiectiv și o golea de toată puterea sa. Deși religia continua să fie respectată în exterior, neutralizarea ei a deschis calea eliminării sale ca instrument al obiectivității spirituale

și, în cele din urmă, negării însuși conceptului unei astfel de obiectivități, născut din ideea valorii absolute a revelației religioase.

În realitate, conținutul atât al filosofiei, cât și al religiei a fost profund schimbat de această rezolvare aparent pașnică a conflictului lor inițial. Gânditorii iluminiști au atacat religia în numele rațiunii; dar, în cele din urmă, nu au ucis biserica, ci metafizica și conceptul obiectiv de rațiune, din care însăși ideile lor își trăgeau puterea. Ideea că rațiunea este instrumentul cu care putem percepe adevărata natură a realității și putem stabili principiile la care trebuie să se conformeze viețile noastre pare anacronică astăzi: speculația pare astăzi sinonimă cu metafizica, iar metafizica sinonimă cu mitologia și superstiția. Am putea spune că istoria rațiunii și a Iluminismului, de la începuturile sale în Grecia până în prezent, a condus la o stare de fapt în care simplul cuvânt „rațiune" este suspectat că indică o entitate mitologică. Rațiunea s-a respins ca instrument al înțelegerii etice, morale și religioase. Episcopul Berkeley, care a fost în același timp un fiu legitim al nominalismului, un protestant fanatic și un gânditor iluminist pozitivist, a atacat vehement toate aceste concepte generale, precum și însăși conceptul de concept general, acum două sute de ani. Atacul a fost victorios pe toate fronturile. În contradicție parțială cu teoria sa, Berkeley a păstrat câteva concepte generale, cum ar fi mintea, spiritul și cauza; dar Hume, părintele pozitivismului modern, a luat măsuri pentru a le elimina.

Se pare că religia a beneficiat de aceste evoluții. Formalizarea rațiunii a protejat-o de orice atac serios din partea metafizicii sau a teoriei filosofice, iar această siguranță pare să o transforme într-un instrument social extrem de util. În același timp, însă, neutralitatea sa implică o pierdere a adevăratului său spirit, și anume convingerea de a fi depozitara unui adevăr considerat același în știință, artă și politică și considerat același pentru întreaga omenire. Moartea rațiunii speculative, inițial slujitoarea religiei, apoi dușmanul ei, s-ar putea dovedi catastrofală pentru religia însăși.

Toate aceste consecințe erau deja conținute în embrion în ideea burgheză de toleranță, care este ambivalentă: pe de o parte, toleranța semnifică libertatea față de dominația autorității dogmatice; pe de altă parte, ea promovează o atitudine de neutralitate față de orice conținut spiritual și, prin urmare, un relativism general. Fiecare domeniu cultural își păstrează propria „suveranitate" în raport cu adevărul universal. Sistemul diviziunii sociale a muncii este transferat automat în viața spiritului, iar această diviziune a domeniului culturii este consecința substituirii adevărului obiectiv universal de către rațiunea formalizată și intrinsec relativistă.

Implicațiile politice ale metafizicii raționaliste au ieșit la iveală în secolul al XVIII-lea, când, odată cu Revoluțiile Franceză și Americană, conceptul de națiune a devenit unul dintre principiile fundamentale ale vieții sociale. În istoria modernă, acest concept aproape că a înlocuit religia ca motivație ultimă și supraindividuală a vieții umane. Națiunea își trage autoritatea nu din revelație, ci din rațiune, care este, prin urmare, concepută ca o colecție de noțiuni, înnăscute sau dezvoltate prin

meditație filosofică, și nu ca un instrument util doar pentru stabilirea mijloacelor prin care aceste noțiuni pot fi puse în practică.

Interesul personal, iubirea de sine, cărora anumite teorii ale dreptului natural și anumite filozofii hedoniste au încercat să le atribuie o importanță fundamentală, a fost considerată o astfel de noțiune, considerată a fi înrădăcinată în structura obiectivă a universului și, prin urmare, parte a sistemului general de categorii. În era industrială, ideea de interes personal a câștigat treptat controlul și, în cele din urmă, a suprimat celelalte motive considerate odinioară esențiale pentru funcționarea societății; aceasta a fost atitudinea predominantă în rândul principalelor școli de gândire și, în perioada liberală, în opinia publică. Dar același proces a evidențiat contradicția dintre teoria interesului personal și ideea de națiune, iar filosofia s-a confruntat cu alegerea de a accepta consecințele primei, ceea ce ar duce la anarhie, sau de a se preda unui naționalism irațional mult mai influențat de romantism decât teoriile ideilor înnăscute predominante în perioada mercantilistă.

Imperialismul intelectual al principiului abstract al interesului personal – care stă la baza ideologiei oficiale a liberalismului – a expus discrepanța din ce în ce mai serioasă dintre această ideologie și condițiile sociale existente în națiunile industrializate. Odată ce opinia publică devine conștientă de această ruptură, nu mai rămâne niciun principiu rațional eficient al coeziunii sociale; ideea comunității naționale (*Volksgemeinschaft*), considerată inițial un idol, poate fi în cele din urmă impusă doar...
cu teroarea. Aceasta explică tendința liberalismului de a se transforma în fascism și tendința reprezentanților săi intelectuali și politici de a face pace cu dușmanii săi. Această tendință, din care găsim atât de multe exemple în istoria europeană recentă , poate fi explicată nu numai prin cauze economice, ci și prin contradicția inerentă dintre principiul interesului personal și ideea de rațiune care ar trebui să își găsească exprimarea în ea. Inițial, constituția politică a fost concepută ca o expresie a unor principii concrete bazate pe rațiunea obiectivă; se credea că ideile de dreptate, egalitate, fericire, democrație și proprietate corespundeau toate rațiunii, emanau din rațiune. În consecință, conținutul rațiunii a fost identificat în mod arbitrar cu o singură parte din ea însăși, cu un singur dintre principiile sale: particularul a uzurpat locul universalului. Acest tour de force intelectual a deschis calea pentru prevalența forței în arena politică.

Renunțând la autonomia sa, rațiunea a devenit un instrument. În aspectul formalist al rațiunii subiective, subliniat de pozitivism, este subliniată independența sa față de conținutul obiectiv; în aspectul instrumental, subliniat de pragmatism, este subliniată supunerea sa față de conținutul heteronom . Rațiunea este acum complet subjugată procesului social; singurul criteriu a devenit valoarea sa instrumentală, funcția sa de mijloc de dominare a oamenilor și a naturii. Conceptele au fost reduse la „rezumate” ale caracteristicilor pe care mai multe specimene le au în comun; ele scutesc de plictiseala de a enumera toate calitățile unei ființe sau ale unui obiect și

servesc la o mai bună organizare a materialului cunoașterii. Sunt considerate simple abrevieri a ceea ce se referă, expediente care economisesc forța de muncă, instrumente de lucru extrem de funcționale și raționalizate: orice utilizare care depășește acest lucru a fost eliminată ca ultim vestigiu de superstiție. S-ar putea spune că gândirea însăși a fost redusă la nivelul proceselor industriale, supuse unor calendaruri riguroase; pe scurt, că a devenit o parte integrantă a procesului de producție. Toynbee [6] a descris unele dintre consecințele acestei evoluții asupra operei istoricului; El vorbește despre „tendința olarului de a deveni sclavul lutului său... În lumea acțiunii, știm că tratarea animalelor și a ființelor umane ca și cum ar fi lucruri neînsuflețite are consecințe dezastruoase. De ce să presupunem că tratarea ideilor în același mod este mai puțin greșită?”

Cu cât ideile devin mai automate și instrumentale, cu atât sunt mai puțin văzute ca gânduri cu un sens propriu; sunt considerate lucruri. Limbajul a devenit un instrument ca oricare altul în giganticul aparat de producție al societății moderne . Toate propozițiile care nu echivalează cu operațiuni din cadrul acestui aparat par lipsite de sens pentru nespecialist.

Așa cum li se pare teoreticienilor semantici contemporani, o propoziție cu sens este una pur simbolică și operațională, adică pur lipsită de sens. Sensul este înlocuit de funcție, de efectul său asupra lumii lucrurilor și faptelor. În măsura în care cuvintele nu sunt folosite pentru a calcula probabilitățile sau în alte scopuri practice - inclusiv relaxarea și evadarea - ele se expun suspiciunii că ar avea scopuri propagandistice, deoarece adevărul nu mai este un scop suficient în sine .

În epoca relativismului, când chiar și copiii consideră ideile drept sloganuri propagandistice sau raționalizări, însăși teama că limbajul ar putea conține încă reziduuri mitologice a conferit cuvintelor un nou caracter mitologic. Este adevărat că ideile au fost radical funcționalizate și că limbajul este considerat exclusiv un instrument, util pentru captarea, conservarea și comunicarea elementelor intelectuale ale producției sau pentru ghidarea maselor; dar, în același timp, limbajul își ia revanșa, ca să spunem așa, revenind la faza sa magică. Ca și în zilele în care oamenii credeau în magie, fiecare cuvânt apare ca o forță periculoasă, una care putea distruge societatea și pentru care cel care îl rostește trebuie să răspundă. În consecință, controlul social impune limite căutării adevărului. Se crede că nu există nicio diferență între a gândi și a acționa; astfel, fiecare gând este considerat un act, fiecare reflecție o teză și fiecare teză un slogan. Fiecare este tras la răspundere pentru ceea ce spune și ceea ce nu spune; totul și fiecare persoană este clasificată și etichetată. Calitatea de a fi om, care împiedică individul să fie identificat cu o clasă, este „metafizică” și nu își are locul în epistemologia empirică. Cutia în care omul este plasat îi circumscrie destinul. De îndată ce un gând sau un cuvânt devine un instrument, se poate lipsi de a le „gândi”, adică de a efectua actele logice implicite în formularea lor verbală. După cum s- a observat adesea și pe bună dreptate, avantajul matematicii - modelul întregii gândiri neopozitiviste - constă tocmai în această

„economie intelectuală”. Operațiile logice complicate sunt efectuate fără a efectua operațiile intelectuale pe care se bazează simbolurile logice și matematice. O astfel de mecanizare este cu siguranță esențială pentru extinderea industriei; dar dacă implică toate procesele intelectuale, dacă rațiunea însăși este redusă la funcția unui instrument, ea capătă un fel de materialitate și orbire, devenind un fetiș, o entitate magică care este acceptată mai degrabă decât experimentată intelectual.

Care sunt consecințele formalizării rațiunii? Prima este că conceptele de dreptate, egalitate, fericire, toleranță – pe scurt, toate conceptele despre care în secolele premergătoare noastre se credea că sunt una cu rațiunea sau sunt sancționate de aceasta – și-au pierdut rădăcinile intelectuale.

Ele sunt încă scopuri și scopuri, dar nu mai există nicio entitate rațională autorizată să emită o judecată pozitivă asupra lor și să le raporteze la o realitate obiectivă . Confirmate de venerabile documente istorice, ele se bucură încă de un anumit prestigiu; unele dintre ele influențează legile unor mari țări. Cu toate acestea, le lipsește orice confirmare prin rațiune, înțeleasă în sensul modern al termenului. Cine poate spune că vreunul dintre aceste idealuri este mai aproape de adevăr decât opusul său? Potrivit intelectualului mediu al timpului nostru, există o singură autoritate, și anume știința, înțeleasă ca clasificarea faptelor și calculul probabilităților. Afirmația că dreptatea și libertatea sunt în sine mai bune decât nedreptatea și opresiunea este nedemonstrabilă științific și inutilă; iar pentru urechile noastre sună acum la fel de lipsită de sens ca afirmația că roșul este mai frumos decât albastrul sau ouăle sunt mai bune decât laptele.

Cu cât conceptul de rațiune slăbește mai mult , cu atât mai ușor duce la manipularea ideilor și la propaganda unor minciuni uneori flagrante. Iluminismul dizolvă ideea de rațiune obiectivă, dogmatismul și superstiția; dar adesea reacția și obscurantismul sunt cele care beneficiază cel mai mult de această evoluție. Interesele personale, care neagă valorile umanitare tradiționale, apelează în numele „bunului simț” la rațiunea devenită neutră și neputincioasă. Această „devitalizare” a conceptelor fundamentale poate fi urmărită în istoria politică. La Convenția Constituantă Americană din 1787, John Dickinson din Pennsylvania a pus în contrast experiența cu rațiunea, spunând: „Experiența trebuie să fie singurul nostru ghid; rațiunea ne poate duce pe căi greșite.” [7] El a vrut doar să-și avertizeze camarazii împotriva pericolului unui idealism prea radical; dar mai târziu conceptele au devenit atât de goale de substanță încât puteau fi folosite, unele sau altele, indiferent, pentru a apăra opresiunea. Charles O'Conor, un avocat celebru din perioada antebelică, ales odată ca și candidat la președinție de o facțiune a Partidului Democrat, după ce ilustrase avantajele servituții obligatorii , a declarat: „Susțin că sclavia negrilor nu este nedreaptă; este dreaptă, înțeleaptă, binefăcătoare... Susțin că sclavia negrilor... este rânduită de natură... Ascultând de decretul clar al naturii și de dictatele unei filozofii solide, trebuie să declarăm această instituție drept dreaptă, benignă, legală și oportună.” [8] O'Conor vorbește încă despre natură, filozofie și dreptate, dar

conceptele au devenit complet formalizate și nu pot rezista la ceea ce el consideră fapte și experiență. Rațiunea subiectivă se adaptează oricărui conținut, se lasă folosită atât de adversari, cât și de apărătorii valorilor umanitare tradiționale și oferă atât ideea de profit și reacție, ca în cazul lui O'Conor, cât și cea de
progres și revoluție.

Un alt apărător al sclaviei, Fitzhugh, autorul cărții *„Sociologie pentru Sud”,* amintindu-și evident că filosofia apăra cândva idei și principii concrete, o atacă în numele bunului simț, exprimând astfel, deși neclar, conflictul dintre concepția obiectivă și cea subiectivă a rațiunii: „Oamenii cu o judecată sănătoasă își explică de obicei opiniile prin rațiuni greșite, deoarece sunt incapabili de abstracție... Filosofia îi scoate pe toți din joc în discuții, totuși instinctul și bunul simț au dreptate, iar filosofia greșește. Filosofia greșește întotdeauna, iar instinctul și bunul simț au întotdeauna dreptate, deoarece filosofia este lipsită de observație și raționează pornind de la premise insuficiente.” [9] Temându-se de principiile idealiste, de gândirea ca atare, de intelectuali, deoarece îi consideră pe toți utopici, scriitorul se laudă cu propriul său bun simț, care nu vede nimic în neregulă cu sclavia.

Idealele și conceptele fundamentale ale metafizicii raționaliste erau înrădăcinate în conceptul de umanitate; formalizându-se, au pierdut acest conținut uman. Măsura în care această dezumanizare afectează însăși fundamentele civilizației noastre poate fi demonstrată printr-o analiză a principiului majorității, inseparabil de cel al democrației. În ochii omului de rând, principiul majorității nu este doar un surogat al rațiunii obiective, ci reprezintă adesea o îmbunătățire față de aceasta: întrucât, se crede, oamenii sunt în cele din urmă cei mai buni judecători ai propriilor interese, deciziile unei majorități sunt la fel de valoroase pentru comunitate ca și perspectivele unei așa-numite rațiuni superioare. În realitate , contradicția dintre instituție și principiul democratic, exprimată în termeni atât de elementari, este doar imaginară. Ce înseamnă, de fapt, să spui că „un om își cunoaște propriile interese mai bine decât oricine altcineva”? Cum se ajunge la această cunoaștere și ce dovezi demonstrează că această cunoaștere corespunde adevărului faptelor ? Propoziția „un om știe cel mai bine...” se referă implicit la ceva care nu este complet arbitrar, ceva legat de un fel de rațiune care stă la baza nu numai mijloacelor, ci și scopurilor. Dacă acest ceva ar fi identificat, încă o dată , doar cu majoritatea, întregul argument s-ar reduce la o tautologie.

există nicio urmă a unei astfel de tautologii în marea tradiție filosofică care a contribuit la punerea bazelor democrației moderne, întrucât aceasta a bazat principiile guvernării pe presupuneri mai mult sau mai puțin speculative : de exemplu, presupoziția că o substanță spirituală comună sau o conștiință morală există în toate ființele umane. Cu alte cuvinte, respectul pentru majoritate se baza pe o convingere care nu depindea, la rândul ei, de
decizii ale majorității. Locke vorbește, de asemenea, despre acordul existent între rațiunea naturală și revelație în ceea ce privește drepturile omului . [10] Teoria sa despre

guvernare se bazează pe afirmațiile atât ale rațiunii, cât și ale revelației: ambele, potrivit lui Locke, învață că oamenii sunt „prin natură toți liberi, egali și independenți ”. [11]

Teoria cunoașterii a lui Locke este un exemplu al acelei clarități înșelătoare a stilului care unifică contrariile prin simpla confuzare a lor; el nu se obosește să indice clar diferența dintre experiența senzorială și experiența rațională, experiența atomistică și experiența structurată și nici nu explică dacă „starea naturală” din care derivă legea naturală este rodul deducțiilor logice sau al percepțiilor intuitive. Doctrina sa politică se bazează mai degrabă pe noțiuni și deducții raționale decât pe cercetări empirice.

Același lucru se poate spune și despre discipolul lui Locke, Rousseau. Când declară că renunțarea la libertate este împotriva naturii omului, deoarece , în consecință, „acțiunile omului ar fi lipsite de orice moralitate, iar voința sa de orice libertate ” , [12] Rousseau știe foarte bine că renunțarea la libertate nu este incompatibilă cu natura empirică a omului; de fapt, el însuși critică aspru indivizii, grupurile și națiunile pentru că au renunțat la libertatea lor. Spunând că renunțarea la libertate este împotriva naturii omului, el vorbește despre esența spirituală a acestuia din urmă, mai degrabă decât despre o atitudine psihologică. Doctrina sa despre contractul social derivă dintr-o doctrină a omului conform căreia principiul majorității corespunde mai bine decât principiul puterii naturii umane așa cum este concepută de gândirea speculativă. În istoria filosofiei sociale, chiar și termenul „bun simț” este inextricabil legat de ideea de adevăr evident . Thomas Reid, cu doisprezece ani înainte de faimoasa pamfletă a lui Paine și de Declarația de Independență, a fost cel care a identificat principiile bunului simț cu adevărurile evidente și , astfel, a reconciliat empirismul cu metafizica raționalistă.

Lipsit de baza sa rațională, principiul democratic a devenit exclusiv expresia așa-numitelor interese ale poporului, care, la rândul lor, sunt funcții ale unor forțe economice oarbe sau mult prea conștiente. Acestea nu oferă nicio protecție sigură împotriva tiraniei.13 În perioada liberalismului economic, de exemplu, instituțiile fondate pe ideea drepturilor omului erau acceptate de mulți ca un instrument excelent pentru controlul guvernării și menținerea păcii ; dar dacă situația se schimbă, dacă grupuri economice puternice decid să instaureze o dictatură în locul guvernării majorității, acțiunea lor nu poate fi obiectată rațional. Dacă ar avea într-adevăr o șansă de succes, ar fi pur și simplu proști să nu o facă.

să profite de ea. Singura considerație care i-ar putea împiedica să facă acest lucru ar fi teama de a-și prejudicia propriile interese și, cu siguranță, nu grija de a ofensa adevărul sau rațiunea. Odată cu erodarea fundamentelor filosofice ale democrației, afirmația că dictatura este un rău este rațional valabilă doar pentru cei care nu beneficiază de ea și niciun obstacol teoretic nu împiedică pe cineva să declare contrariul adevărat.

Bărbații care au redactat Constituția Statelor Unite considerau lex majoris partis „legea fundamentală a fiecărei societăți” [14] Însă erau departe de a înlocui verdictele majorității cu cele ale rațiunii. Prin structurarea guvernării pe un sistem ingenios de controale și echilibru, ei credeau, așa cum spunea Noah Webster, că puterile încredințate Congresului erau „mari, dar nu se presupunea a fi prea mari”.15 [Paine] a numit principiul majorității „o doctrină la fel de universal acceptată ca orice alt adevăr intuitiv ” [16] și a văzut în el o idee naturală printre altele, de demnitate egală. Pentru acești oameni nu exista niciun principiu care să nu-și derive autoritatea dintr-o sursă metafizică sau religioasă. Dickinson considera guvernul și încrederea acordată acestuia ca fiind „fondate în natura omului, adică în voința Creatorului său și... prin urmare, sacre. Prin urmare, este o ofensă la adresa Cerului să încălcăm această încredere ” .[17]

În sine, principiul majorității nu era cu siguranță considerat o garanție a dreptății. „Majoritatea”, scria John Adams, „a uzurpat întotdeauna și fără excepție drepturile minorității ” . [18]

Aceste drepturi și toate celelalte principii fundamentale, considerate adevăruri intuitive , au fost extrase direct sau indirect dintr-o tradiție filosofică încă vie la acea vreme. Urmărind istoria gândirii occidentale, putem urmări originile lor religioase și mitologice: din aceste origini derivă „măiestria” despre care vorbește Dickinson.

Rațiunea subiectivă nu știe ce să facă cu o astfel de moștenire. Reduce adevărul la un „obicei” și, astfel, îl deposedează de orice autoritate spirituală . Astăzi, ideea de majoritate, lipsită de fundamentele sale raționale, a căpătat un caracter complet irațional. Fiecare idee filosofică, etică sau politică - după ce a rupt linia vitală de comunicare care o reconecta la originile sale istorice - prezintă o tendință de a deveni nucleul unei noi mitologii: acesta este unul dintre motivele pentru care Iluminismul, atingând un anumit punct de dezvoltare, tinde să se transforme în superstiție și paranoia. Principiul majorității, sub forma unor verdicte populare asupra fiecărei probleme și cu ajutorul votului de orice fel și al tehnicilor moderne de comunicare, a devenit forța suverană în fața căreia gândirea trebuie să se plece. Este noul zeu, dar nu în sensul în care...

Vestitorii marilor revoluții au conceput-o – și anume, ca o forță care se opune nedreptății existente – ci mai degrabă ca o forță care se opune a tot ceea ce nu este conform. Cu cât propaganda intereselor de tot felul limitează mai mult judecata independentă a publicului, cu atât „majoritatea” este prezentată ca arbitru al vieții culturale, a cărei aprobare justifică toate substitutele culturii, în toate domeniile ei, până la produsele artei și literaturii populare, care nu servesc decât la înșelarea și amăgirea maselor. Cu cât propaganda științifică transformă opinia publică în instrumentul unor forțe întunecate, cu atât opinia publică apare mai mult ca un surogat al rațiunii; iar acest triumf iluzoriu al principiului democratic consumă

substanța intelectuală din care democrația a trăit până în zilele noastre.

aspirațiilor și potențialului uman de ideea de adevăr obiectiv alterează nu doar concepte morale și politice fundamentale, cum ar fi libertatea, egalitatea sau dreptatea, ci și criteriile de judecată în toate domeniile existenței. Conform standardelor actuale, artiștii buni nu slujesc adevărul mai bine decât gardienii buni, bancherii buni sau servitoarele pricepute. Dacă am argumenta că profesia de artist este mai nobilă, ne-ar răspunde că observația este lipsită de sens; că, deși se poate compara eficiența a două servitoare comparându-le curățenia, onestitatea și priceperea, nicio comparație nu este posibilă între o servitoare și un artist. O analiză amănunțită, însă, ar demonstra că societatea modernă posedă un etalon implicit atât pentru artă, cât și pentru munca necalificată: timpul. „Bunitatea", în sensul de eficiență specifică, este de fapt o funcție a timpului.

Ar fi la fel de lipsit de sens să definim un anumit mod de viață, o religie, o filozofie ca fiind mai bună, mai nobilă sau mai aproape de adevăr decât alta. Întrucât scopurile nu mai sunt stabilite de rațiune, este , de asemenea, imposibil să spunem că un sistem politic sau economic, oricât de crud sau despotic ar fi, este mai puțin rezonabil decât altul. Conform rațiunii formalizate, despotismul, cruzimea și opresiunea nu sunt rele în sine. Expresii precum „ demnitatea omului" fie presupun un progres dialectic în care ideea dreptului divin este păstrată și depășită, fie devin sloganuri împrumutate care le dezvăluie vacuitatea imediat ce cineva încearcă să le înțeleagă sensul precis. Viețile lor depind, ca să spunem așa, de amintiri inconștiente. Dacă un grup de oameni iluminați ar întreprinde lupta chiar și împotriva celui mai mare rău imaginabil, rațiunea subiectivă ar face aproape imposibilă indicarea pur și simplu a naturii răului și a naturii umanității ca motive care îi determină să întreprindă lupta. Mulți s-ar întreba imediat care sunt adevăratele motive.
motive, și ar trebui să le răspundem că motivele sunt realiste, adică corespund unor interese personale, chiar dacă pentru marea masă a oamenilor înțelegerea acestora din urmă s-ar putea dovedi mai dificilă decât perceperea chemării tăcute a situației în aspectele sale cele mai imediate.

Faptul că omul obișnuit pare încă atașat de vechile idealuri pare să contrazică această analiză. Pentru a formula obiecția în termeni generali, s-ar putea spune că există o forță capabilă să contracareze efectele distructive ale rațiunii formalizate: fidelitatea față de valorile și modelele de comportament general acceptate. La urma urmei, există multe idei pe care am învățat să le iubim și să le respectăm încă din cea mai fragedă copilărie. Întrucât aceste idei și toate concepțiile teoretice asociate cu ele sunt justificate nu numai de rațiune, ci și de un consens aproape universal, s-ar părea că transformarea rațiunii într-un simplu instrument nu ar trebui să le afecteze. Ele își trag puterea din respectul nostru pentru comunitatea în care trăim, din prestigiul oamenilor care și-au dat viața pentru a le apăra, din respectul pe care îl simțim pentru fondatorii puținelor națiuni iluminate ale timpului nostru. În realitate, această obiecție demonstrează doar slăbiciunea unui argument care încearcă să demonstreze

obiectivitatea anumitor idei și valori prin consensul de care s-au bucurat și de care continuă să se bucure. Dacă tradiția, atât de des denunțată în istoria științifică și politică modernă, este invocată acum ca măsură a adevărului etic și religios , acest adevăr a suferit deja și trebuie să sufere de o lipsă de autenticitate, nu mai puțin acut decât principiul care ar trebui să-l justifice. În secolele în care tradiția putea fi încă considerată o dovadă, credința în tradiție se baza pe credința într-un adevăr obiectiv . În zilele noastre, referirea la tradiție pare să fi păstrat doar una dintre funcțiile acelor vremuri: demonstrează cum consensul de care se bucură principiul pe care încearcă să-l reafirme este echivalent cu o forță economică sau politică. Oricine o jignește este avertizat.

În secolul al XVIII-lea, credința că omul era înzestrat cu anumite drepturi nu era o simplă repetare a credințelor cultivate de comunitate și nici măcar a credințelor transmise de la părinți: ea reflecta situația oamenilor care revendicau aceste drepturi, exprima o critică a condițiilor care cereau schimbare; această necesitate era înțeleasă de gândirea filosofică și tradusă în gândire filosofică și acțiune istorică. Precursorii gândirii moderne nu au dedus binele din lege - au mers chiar până la a o încălca pe aceasta din urmă - ci au căutat să împace legea cu binele. Funcția lor istorică nu era de a-și adapta cuvintele și acțiunile la textul documentelor antice sau la doctrinele general acceptate: ei înșiși au creat documentele și și-au făcut doctrinele acceptate. Astăzi, cei care prețuiesc aceste doctrine

Cei care susțin doctrine, dar nu au convingerile filozofice care să le justifice, le pot considera fie expresia unor dorințe pur subiective, fie un model consacrat care își trage autoritatea din numărul de oameni care cred în el și din însăși vechimea sa. Însuși faptul că este necesar să invocăm tradiția astăzi demonstrează lipsa ei de influență. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că națiuni întregi - și Germania nu este singura - se trezesc într-o frumoasă dimineață pentru a descoperi că idealurile lor prețuite nu erau altceva decât bule de săpun și imposturi.

Este adevărat că, deși progresul rațiunii subiective a distrus fundamentele filosofice ale ideilor mitologice, religioase și raționaliste, societatea civilă a trăit până în zilele noastre pe baza rămășițelor acelor idei; dar este, de asemenea, adevărat că acestea tind, mai decisiv ca niciodată, să devină simple rămășițe și, astfel, își pierd treptat orice forță convingătoare. Pe vremea când marile doctrine religioase și filosofice erau vii, oamenii cei mai informați nu preamăreau smerenia și iubirea creștină, dreptatea și umanitatea pentru că aderarea la aceste principii echivala cu demonstrarea realismului, în timp ce abaterea de la ele ar fi fost periculoasă și ciudată, nici pentru că aceste maxime erau mai în armonie decât altele cu gusturile lor, considerate autonome. Se agățau de aceste idei pentru că vedeau elemente de adevăr în ele, pentru că le legau de ideea de logos, fie sub forma lui Dumnezeu sau a unui spirit transcendent, fie chiar de cea a naturii, concepută ca un principiu etern. Nu se credea doar că scopurile cele mai înalte ale vieții umane aveau un sens „obiectiv”: chiar și în cele mai banale căutări și plăceri, oamenii erau ghidați de

credința în dezirabilitatea generală, în semnificația intrinsecă a obiectului lor.

Nu numai că marile concepte universale au origini obiective, mitologice, pe care rațiunea subiectivă le distruge: același lucru este valabil și pentru originile modurilor de comportament și acțiuni aparent personale și exclusiv psihologice. Toate - până la emoțiile înseși - se evaporă pe măsură ce sunt golite de acest conținut obiectiv, de această relație cu un adevăr odinioară considerat obiectiv. Întrucât jocurile copiilor și plăcerile adulților au origini mitologice, orice bucurie era odinioară legată de credința într-un adevăr ultim .

Thorstein Veblen a evidențiat motivele medievale prezente, deși deghizate, în arhitectura secolului al XIX-lea.19 Dragostea pentru pompozitate și ornamentația excesivă sunt, pentru el, reziduurile atitudinilor feudale. Analiza așa-numitei risipe ostentative, însă, duce la descoperirea supraviețuirii, în viața socială modernă și în psihologia individuală, nu numai a anumitor aspecte ale opresiunii barbare, ci și a cultelor, temerilor și superstițiilor de mult uitate. Această supraviețuire își găsește expresia în

aparent mai „naturale", care sunt luate de bune în civilizația noastră și care, din cauza lipsei aparente a unei explicații raționale, sunt raționalizate de rațiune subiectivă. Faptul că, în orice cultură modernă, „elevitatea" se bucură de mai mult prestigiu decât „inferioritatea", că curățenia pare atractivă, iar murdăria respingătoare, că anumite mirosuri par bune, iar altele dezgustătoare, este consecința unor tabuuri, mituri, culte antice și a soartei pe care au suferit-o de-a lungul istoriei, mai degrabă decât a unor motive igienice sau pragmatice de altă natură, avansate de indivizi iluminați sau religii liberale.

Aceste forme de viață străvechi care persistă sub suprafața civilizației moderne oferă adesea căldura inerentă oricărei plăceri, iubirii pentru un lucru iubit de dragul lui și nu ca mijloc de a obține altceva. Plăcerea de a deține și cultiva o grădină datează din cele mai vechi timpuri, când grădinile aparțineau zeilor și erau cultivate pentru ei. Simțul frumuseții, atât natural, cât și artistic, este legat prin o mie de fire delicate de aceste superstiții străvechi.20 Dacă omul modern taie aceste fire - exagerând sau negându-le puterea - plăcerea poate continua, dar acum este lipsită de viață adevărată.

Nu putem atribui plăcerea pe care o simțim față de o floare sau de atmosfera unei încăperi unui instinct estetic autonom: sensibilitatea estetică umană este legată inițial de diverse forme de idolatrie. Credința în bunătatea sau sfințenia unui lucru precede convingerea că este frumos și plăcerea pe care o obținem din acea frumusețe; și același lucru este valabil și pentru concepte precum libertatea sau umanitatea. Ceea ce s-a spus despre demnitatea umană se aplică și conceptelor de dreptate sau egalitate. Idei de acest gen nu pot renunța la componenta lor negativă - cum ar fi negarea stării antice de nedreptate sau inegalitate - și, în același timp, trebuie să-și păstreze sensul absolut originar, înrădăcinat în originile lor religioase; altfel, devin nu numai indiferente, ci și lipsite de adevăr.

Toate aceste idei prețuite, toate forțele care – pe lângă forța fizică și interesul material – țin societatea laolaltă, încă există, dar formalizarea rațiunii le-a subminat puterea. Acest proces, așa cum am văzut, este legat de convingerea că scopurile acțiunilor noastre, oricare ar fi ele, sunt determinate de preferințe și antipatii care sunt în sine lipsite de sens. Să presupunem că această convingere ne influențează viața de zi cu zi până la ultimul detaliu – ceea ce este adevărat, mult mai mult decât ne dăm seama majoritatea dintre noi. Din ce în ce mai puține lucruri se fac fără un scop ascuns. O excursie în afara orașului, pe malurile unui râu sau pe vârful unui munte este o chestiune simplă.
Dimpotrivă, ar fi irațional și stupid, judecat dintr-o perspectivă utilitaristă: o distracție prostească sau risipitoare. Din motive formale, o activitate este rezonabilă doar atunci când servește unui alt scop, cum ar fi sănătatea sau relaxarea, și, prin urmare, îmbunătățește eficiența și capacitatea de muncă a persoanei care o desfășoară. Cu alte cuvinte, activitatea este doar un instrument, în sensul că își derivă sensul din relația sa cu alte scopuri.

Nu putem susține că plăcerea pe care o simte cineva, de exemplu, contemplând un peisaj ar dura mult dacă ar fi convins a priori că formele și culorile pe care ochiul său le percepe sunt doar forme și culori, că toate structurile în care acestea joacă un rol sunt subiective și nu au nicio legătură cu o ordine sau o totalitate semnificativă , că pur și simplu și în mod necesar nu înseamnă nimic . Dacă astfel de plăceri au devenit obișnuite, el poate continua să se bucure de ele pentru tot restul vieții; sau poate că nu își va da seama niciodată pe deplin că lucrurile pe care le adoră sunt lipsite de sens. Gusturile noastre se formează în copilăria timpurie; ceea ce învățăm mai târziu are o influență mai puțin profundă asupra noastră. Copiii pot imita dragostea tatălui lor pentru plimbările lungi; dar dacă formalizarea rațiunii a avansat foarte mult, ei vor considera că și-au făcut datoria atunci când vor fi efectuat un anumit număr de exerciții de gimnastică urmând comenzile unui crainic radio. Plimbarea pe jos, ca să spunem așa, „prin” peisaj, nu va mai fi necesară; și în acest moment însăși conceptul de peisaj, așa cum este simțit și experimentat de un călător pe jos, devine lipsit de sens și arbitrar.

Simbolistii francezi aveau un termen special pentru dragostea față de lucrurile care își pierduseră sensul obiectiv: „spleen”. Arbitrarul conștient, insolent, „absurdul”, „perversitatea” alegerii dezvăluie, printr-un gest tăcut, iraționalitatea logicii utilitariste și o aruncă în fața ordinii pentru a demonstra inadecvarea acesteia la experiența umană. Însă gestul violent, în timp ce amintește ordinii că un subiect există și că îl uită, exprimă și durerea subiectului față de propria sa incapacitate de a realiza o ordine obiectivă.

Societatea secolului al XX-lea nu este tulburată de astfel de contradicții: pentru ea, obiectele și acțiunile au sens doar atunci când și în măsura în care servesc unui anumit scop. Plăcerile care și-au pierdut sensul inițial sunt încadrate în categoriile de divertisment, activități de agrement , contacte sociale și așa mai departe; cele care nu

își au locul în cultura de masă sunt lăsate să moară. „Spleen”, protestul nonconformismului, a fost și el reglementat: obsesia dandy-ului s- a transformat în hobby-ul lui Babbitt. Ideea de „hobby”, de „divertisment”,
Nu exprimă niciun regret pentru estomparea rațiunii obiective și pierderea „sensului” intrinsec al realității. Persoana care se deda unui hobby nu consideră nici măcar o clipă că acesta are vreo legătură cu adevărul suprem ; dacă ni se cere într-un chestionar să ne numim hobby-ul, scriem „golf”, „cărți”, „fotografie” etc., cu aceeași indiferență ca și cum ne-am enumera greutatea. Fiind predilecții admise și rationalizate, considerate necesare pentru a menține oamenii într-o dispoziție bună, hobby-urile au devenit o instituție. Dar chiar și umorul bun stereotip - care este pur și simplu o condiție psihologică prealabilă pentru eficiență - este în pericol de a dispărea odată cu toate celelalte emoții imediat ce pierdem chiar și ultima amintire a legăturii sale odinioară cu ideea de divinitate. Cei care „zâmbesc încontinuu” încep să pară triști și uneori chiar disperați.

Ceea ce am spus despre plăcerile inferioare este valabil și pentru aspirațiile superioare , cum ar fi cea de a atinge binele sau frumosul. Capacitatea de a înțelege faptele înlocuiește rapid capacitatea de a pătrunde intelectual fenomenele experienței. Pentru copilul care îl recunoaște pe Moș Crăciun ca fiind angajatul unui magazin universal și care înțelege relația dintre volumul vânzărilor și Crăciun, i se va părea evident și natural că există o interacțiune între religie și activitatea economică . Emerson observa deja cu o oarecare amărăciune: „Instituțiile religioase... au dobândit deja o valoare de piață ca gardieni ai proprietății; dacă preoții și membrii bisericii nu ar fi capabili să le mențină, camerele de comerț și președinții băncilor, și chiar hangiii și cârciumarii satului, s-ar grăbi să le salveze.” [21] Astăzi, astfel de relații și eterogenitatea adevărului și a religiei sunt considerate de la sine înțelese. Copiii învață devreme să se comporte „sportiv”, continuând să se comporte naiv cu adulții, în timp ce, în mod firesc, își etalează propria viclenie imediat ce își întâlnesc semenii. Acest tip de pluralism, o consecință a modului în care educația modernă prezintă toate principiile ideale, atât democratice, cât și religioase – adică, referindu-le doar la ocazii specifice, indiferent cât de universală ar fi semnificația lor – conferă vieții moderne un caracter schizofrenic.

O operă de artă aspira odată să spună lumii ce este, să dea un verdict definitiv. Astăzi, a fost complet neutralizată. Luați *Eroica* lui Beethoven , de exemplu. Astăzi, ascultătorul obișnuit este incapabil să-i înțeleagă sensul obiectiv: o ascultă ca și cum ar fi fost scrisă pentru a ilustra comentariile criticului care a pregătit programul concertului. Totul este scris acolo, negru pe alb: tensiunea dintre postulatul moral și realitatea socială , faptul că, spre deosebire de situația din Franța, în...
În Germania, viața spirituală nu se mai putea exprima politic, ci trebuia să caute o modalitate de exprimare în artă și muzică. Compoziția a fost transformată într-o marfă materială, o piesă de muzeu, iar interpretarea a devenit un mod de a petrece timpul liber, o oportunitate pentru interpreții de concert și dirijori de a se etala sau un

eveniment social care nu putea fi ratat dacă aparținea unui anumit grup. Dar nu mai există nicio relație vie cu opera, nicio înțelegere directă și spontană a funcției sale expresive, nicio capacitate de a o înțelege în întregime ca imagine a ceea ce se numea odinioară adevăr. Acest proces este tipic pentru formalizarea și subiectivizarea rațiunii: transformă operele de artă în bunuri culturale de consum, iar savurarea lor într-o serie de emoții întâmplătoare care nu au nicio legătură cu intențiile și aspirațiile noastre reale. Arta nu mai are nicio relație cu adevărul, nici mai mult decât politica sau religia.

Procesul pe care tocmai l-am ilustrat poate fi urmărit până la începuturile societății organizate și ale utilizării uneltelor. Însă transformarea tuturor produselor activității umane în bunuri de consum a avut loc abia odată cu ascensiunea societății industriale . Funcțiile odinioară îndeplinite de rațiunea obiectivă, religia autoritară sau metafizica sunt acum încredințate mecanismelor de reificare ale aparatului economic anonim. Prețul plătit pe piață este cel care determină valoarea unei mărfi și, prin urmare, productivitatea unui anumit tip de muncă. Activitățile care nu sunt utile sau care nu contribuie - ca în timp de război - la menținerea condițiilor generale în care industria poate prospera sunt condamnate ca fiind lipsite de sens sau superflue, ca luxuri. Munca productivă, fie ea manuală sau intelectuală, a devenit respectabilă; într-adevăr, a devenit singura modalitate respectabilă de a-ți petrece viața, iar orice activitate care aduce bani este numită productivă .

Marii teoreticieni ai societății burgheze , Machiavelli, Hobbes și alții, i-au numit pe lorzii feudali și pe membrii clerului medieval paraziți, deoarece trăiau din munca altora fără a contribui direct la producție. Clerul și aristocrații trebuiau să-și dedice viața lui Dumnezeu, cavalerismului și, respectiv, iubirii; cu viețile și activitățile lor, au creat simboluri dragi masei și admirate de acestea. Machiavelli și discipolii săi au înțeles că vremurile se schimbaseră și au arătat cât de iluzorie era valoarea lucrurilor cărora își dedicaseră vechii lorzi timpul. Machiavelli a învățat, până la Veblen. Astăzi, luxul nu este condamnat, cel puțin nu de producătorii de bunuri de lux. Cu toate acestea, își găsește justificarea nu în sine, ci în oportunitățile pe care le creează pentru comerț și industrie; luxul este fie adoptat ca necesități de către mase, fie considerat instrumente de relaxare. Nimic - nici măcar bunăstarea materială, care pare...
a înlocuit mântuirea sufletului ca scop suprem al omului - are o valoare în sine, niciun scop nu este, ca atare, mai bun decât altul.

Gândirea modernă a încercat să construiască o doctrină filosofică pe aceste fundamente, pragmatismul [22.] Nucleul acestei filosofii este reprezentat de doctrina conform căreia ideile, conceptele, teoriile sunt doar scheme sau planuri de acțiune și că, prin urmare, sunt adevărate numai atunci când și în măsura în care au succes. Într-o analiză a operei lui William James , *Pragmatismul,* John Dewey ilustrează conceptele de adevăr și sens. Citându-l pe James, el spune: „Ideile adevărate ne conduc în domenii verbale și conceptuale utile și direct în termeni sensibili utili. Ele

ne conduc la coerență, stabilitate și relații fluide”. O idee, explică Dewey, este „o schiță trasată din lucrurile existente, o intenție de a acționa în așa fel încât să aranjeze acele lucruri într-un anumit fel. Rezultă că, dacă acea schiță este onorată, dacă existențele, conformându-se acțiunilor, se rearanjează și se reajustează în modul dorit de idee, ideea este adevărată” [23] . Dacă nu ar fi fost fondatorul școlii, Charles S. Peirce, care ne-a spus că „am învățat filosofia lui Kant”, [24] am putea fi tentați să negăm orice pedigree filosofic unei doctrine care susține nu că speranțele noastre sunt împlinite și acțiunile noastre reușesc pentru că ideile noastre sunt adevărate, ci că ideile noastre sunt adevărate pentru că speranțele noastre sunt împlinite și acțiunile noastre reușesc. Ar fi necinstit din partea lui Kant să-l considerăm responsabil pentru aceste evoluții. El a făcut ca cunoașterea noțiunilor științifice fundamentale să depindă de funcții transcendentale, nu empirice : nu a respins adevărul identificându-l cu acțiuni practice de verificare și nici învățând că sensul și efectul sunt identice; toate cercetările sale au fost îndreptate spre stabilirea validității absolute a anumitor idei *per se,* ca scopuri în sine.

Pragmatismul, prin îngustarea câmpului vizual, reduce sensul ideilor la cel al proiectelor sau schemelor.

Încă de la început, pragmatismul a justificat implicit substituirea – care a devenit ulterior comună – a logicii probabilității cu cea a adevărului. Deoarece , dacă un concept sau o idee are sens doar în virtutea consecințelor sale, fiecare afirmație exprimă o așteptare care este mai mult sau mai puțin probabil să se împlinească. În afirmațiile despre trecut, evenimentele așteptate constau în procesul de confirmare, procesul de adunare a dovezilor furnizate de martori umani sau documente de orice fel. Conceptul de verificare ascunde diferența dintre confirmarea unei judecăți prin faptele pe care le-a prezis și confirmarea prin investigațiile pe care le poate face necesare. Logica elimină dimensiunea trecutului, absorbind-o în cea a viitorului. „Cunoașterea”, scrie Dewey ' „ este întotdeauna utilizarea evenimentelor naturale, ” cunoscut prin experiență, o utilizare în care lucrurile date sunt considerate indicații a ceea ce experiența va ști în condiții diferite» [26] .

Pentru acest tip de filosofie, predicția este esența nu doar a calculului, ci a oricărei gândiri ca atare. Nu face o distincție suficient de clară între judecățile care exprimă de fapt un prognostic - de exemplu, „Va ploua mâine” - și cele care pot fi verificate doar după ce au fost formulate, ceea ce este în mod firesc adevărat pentru orice judecată. Sensul prezent și verificarea viitoare a unei propoziții nu sunt același lucru. Judecata că un om este bolnav sau că omenirea moare nu este un prognostic, chiar dacă poate fi verificată într-un proces ulterior formulării sale; și nu este pragmatică chiar dacă poate aduce o vindecare.

Pragmatismul este reflectarea unei societăți care nu are timp să-și amintească sau să mediteze:

Lumea e sătulă de trecut,
Oh, poate că moare sau se odihnește în sfârșit [27] .

La fel ca știința, filosofia devine și ea „nu o meditație asupra existenței și nici o analiză a ceea ce este trecut și terminat, ci o licărire a posibilităților viitoare, cu scopul de a obține ce e mai bun și de a evita ce e mai rău” [28.] Probabilitatea, sau mai degrabă „calculabilitatea”, ia locul adevărului, iar procesul istoric care tinde să facă din adevăr o frază goală în societate este, ca să spunem așa, consacrat de pragmatism, care îl face o frază goală în filosofie.

Dewey explică, conform lui James, care este semnificația unui obiect, semnificația care ar trebui să fie conținută în concepția și definiția sa: „Pentru a obține o claritate perfectă în gândirea despre un obiect, nu trebuie decât să ne gândim la efectele practice pe care le poate avea, la senzațiile pe care le putem aștepta de la el și la reacțiile pe care le putem prevedea” sau, mai pe scurt, pentru a folosi un citat din [Wilhelm] Ostwald, „toate realitățile influențează conduita noastră practică și în această influență rezidă semnificația lor pentru noi”.

Lui Dewey i se pare de neconceput că cineva ar putea pune la îndoială validitatea teoriei sale „sau... să o acuze de subiectivism sau idealism, deoarece obiectul este presupus cu puterea sa de a produce efecte” [29.] Subiectivismul acestei școli de gândire se regăsește, însă, în importanța acordată în teoria sa a cunoașterii conduitei „noastre” practice, acțiunilor „noastre”, intereselor „noastre” și nu în acceptarea unei doctrine fenomenale [30.] Dacă adevărul judecății asupra obiectelor și, prin urmare, însuși conceptul de obiect depind exclusiv de „efectele” asupra acțiunilor subiectului, este dificil de spus

Ce sens mai poate fi atribuit, în acest moment, conceptului de „obiect”? Conform pragmatismului, adevărul trebuie căutat nu ca scop în sine, ci pentru că „funcționează” cel mai bine, conducându-ne la ceva străin de adevăr sau cel puțin diferit de acesta. Când James se plângea că criticii pragmatismului „pur și simplu considerau de la sine înțeles că niciun pragmatist nu poate avea vreun interes teoretic autentic”, [31] avea cu siguranță dreptate în ceea ce privește existența psihologică a unui astfel de interes; dar oricine îi urmează propriul sfat – „priviți mai degrabă spiritul decât litera” [32] – nu poate decât să concluzioneze că pragmatismul, împreună cu tehnocrația, a contribuit puternic la demodarea acelei „contemplații sedentare” [33] care a fost cândva cea mai înaltă aspirație a omului. Orice idee de adevăr, chiar și totalitatea dialectică a gândirii, ar putea fi definită drept „contemplație sedentară” în măsura în care este urmărită ca scop în sine și nu ca mijloc de a atinge „coerența, stabilitatea și relațiile fluide”. Astfel, atacul asupra contemplării și lauda meșteșugarului reflectă triumful mijloacelor asupra scopului.

Mult după Platon, conceptul de Idei a reprezentat întotdeauna sfera detașării, a independenței și, într-un anumit sens, chiar a libertății, o obiectivitate independentă

de interesele „noastre”. Filosofia, conservând ideea de adevăr obiectiv sub numele de absolut sau în alte forme spiritualizate, a ajuns să relativizeze subiectivitatea; a subliniat diferența fundamentală dintre *mundus sensibili* și *mundus intelligibilis* și dintre imaginea realității structurată de om cu instrumentele sale intelectuale și materiale de dominație, interesele, acțiunile și procedurile sale tehnice și conceptul unei ordini sau ierarhii, o structură statică sau dinamică, care ar face dreptate deplină lucrurilor și naturii. În pragmatism, oricât de pluralist s-ar proclama, totul devine „subiect” și astfel totul ajunge să fie egal cu orice altceva, un element în lanțul mijloacelor și efectelor. «Testează fiecare concept cu întrebarea: «Ar face adevărul său o diferență importantă pentru cineva?» și vei fi atunci în cea mai bună poziție posibilă pentru a înțelege care este sensul său și pentru a-i estima importanța.» [34] . În afară de problemele implicite ale termenului „oricine”, rezultă din această regulă că comportamentul uman decide sensul unui concept. Semnificația unor concepte precum Dumnezeu, cauză, număr, substanță sau suflet constă, așa cum spune James, doar în tendința unor astfel de concepte de a ne face să acționăm sau să gândim. Dacă lumea ar ajunge la un punct în care nu i-ar mai păsa nu doar de aceste entități metafizice , ci nici măcar de crimele comise în spatele frontierelor închise sau pur și simplu în întuneric, ar trebui să concluzionăm că conceptele unor astfel de
Crimele nu au niciun sens, nu reprezintă „idei distincte” sau adevăruri, deoarece „nu fac nicio diferență” pentru nimeni. Cum ar putea oamenii să reacționeze în mod rezonabil la astfel de concepte dacă ar considera de la sine înțeles că reacția lor reprezintă singurul lor sens?

Ideea de „reacție”, așa cum este înțeleasă de pragmatist, este extrasă direct din domeniul științelor naturale. Pragmatistul, de fapt, se mândrește cu faptul că „gândește lucrurile exact așa cum sunt gândite în laborator, adică ca obiecte de experiment”. [35] Peirce, care a inventat numele școlii, declară că procedura pragmatistului „constă pur și simplu în metoda experimentală prin care toate științele mai avansate (printre care nicio persoană sănătoasă la minte nu ar include metafizica) au atins gradul de certitudine potrivit, în prezent, fiecăreia dintre ele; la rândul său, metoda experimentală este pur și simplu o aplicație particulară a vechii reguli logice: Prin roadele lor le vom cunoaște ” . [36] Explicația devine mai complicată atunci când afirmă că „o concepție, adică sensul rațional al unui cuvânt sau al altei expresii, constă exclusiv în influența sa asupra conduitei vieții” și că „nimic din ceea ce nu poate fi determinat prin experiment nu poate avea o influență directă asupra conduitei dacă se pot defini cu exactitate toate fenomenele experimentale imaginabile pe care le-ar putea implica afirmarea sau negarea unui concept”. Procedura pe care o recomandă va face posibilă „o definiție completă a conceptului și nu există absolut nimic altceva în ea”. [37] Astfel, el încearcă să atenueze paradoxul implicit în afirmația – prezentată ca fiind evidentă – că numai rezultatele posibile ale experimentelor pot avea o influență directă asupra conduitei umane prin propoziția condițională care face ca adevărul acestei afirmații să depindă de definiția exactă a tuturor fenomenelor

experimentale imaginabile în fiecare caz particular. Dar, întrucât numai prin experiment se poate stabili care sunt fenomenele imaginabile, aceste afirmații metodologice directe ne conduc la dificultăți logice grave. Cum poate fi supus experimentul criteriului „imaginabilității" dacă orice concept – adică tot ceea ce ar putea fi „imaginabil" – depinde în esență de experiment?

În timp ce în faza obiectivă, filosofia căutase să ofere conduitei umane – inclusiv cercetării științifice – norme derivate dintr-o înțelegere completă a motivelor și corectitudinii sale, pragmatismul urmărește să traducă orice înțelegere în conduită. Ambiția sa este de a fi doar o activitate practică, nu o cunoaștere teoretică, care, conform doctrinelor pragmatiste, nu există (termenul, conform pragmatismului, fie servește la indicarea evenimentelor fizice, fie este lipsit de sens). Dar este o doctrină care încearcă cu seriozitate să traducă

Categoriile intelectuale – cum ar fi adevărul, sensul sau conceptele – transformate în atitudini practice nu pot spera să fie concepute în sensul intelectual al termenului; ele pot doar încerca să funcționeze ca un mecanism pentru inițierea anumitor serii de evenimente. Dewey, a cărui doctrină reprezintă cea mai radicală și completă formă de pragmatism, spune că teoria sa „înseamnă că a cunoaște este literalmente ceva ce facem; și că analiza este în cele din urmă fizică și activă; că semnificațiile, în calitatea lor logică , sunt puncte de vedere, atitudini, moduri de comportament față de fapte și că experimentarea activă este esențială pentru verificare." [38] Această teorie este cel puțin coerentă; dar desființează gândirea filosofică, *fiind în același timp* gândire filosofică. Filosoful pragmatist ideal ar fi unul care, așa cum spune proverbul latin, rămâne tăcut.

În conformitate cu cultul pragmatist al științelor naturale, contează un singur tip de experiență : experimentul. Procesul care tinde să înlocuiască diversele căi teoretice către adevărul obiectiv cu mecanismul puternic al cercetării organizate este sancționat de filosofie, sau mai degrabă identificat cu aceasta. Toate lucrurile din natură sunt identificate cu fenomenele pe care le prezintă atunci când sunt supuse procedurilor laboratoarelor noastre, ale căror probleme și aparatură reflectă la rândul lor problemele și interesele societății. Această doctrină ar putea fi comparată cu cea a unui criminolog care susținea că adevărata cunoaștere a unui om poate fi realizată doar prin metodele rapide și bine testate folosite de poliție în detrimentul indivizilor suspecți. Francis Bacon, un mare precursor al experimentalismului, a ilustrat această metodă cu sinceritate tinerească: „Quemad-modum enim ingenium alicujus haud bene noris aut probaris, nisi eum irritaveris; neque Proteus if in varis rerum facies vertere solitus est, nisi manicis arete comprehensus; permistitur" [39] .

„Experimentarea activă" oferă într-adevăr răspunsuri concrete la întrebările concrete ridicate de interesele indivizilor, grupurilor sau comunităților. Fizicianul nu aderă întotdeauna la această identificare subiectivistă în virtutea căreia răspunsurile determinate de diviziunea socială a muncii devin „adevărul" . Funcția declarată a fizicianului în societatea modernă este de a trata totul ca „materie". Nu îi revine lui

sarcina de a determina sensul acestei funcții; nu este obligat să interpreteze așa-numitele concepte intelectuale ca evenimente pur fizice sau să-și ipostazeze metoda ca singurul comportament intelectual semnificativ. El poate chiar nutri în secret speranța că descoperirile sale vor deveni parte a unui adevăr care nu va fi stabilit într-un laborator și se poate chiar îndoi dacă experimentele reprezintă partea esențială a muncii sale. Mai degrabă, profesorul de filosofie este cel care - în
încercarea de a imita fizicianul cu speranța că propria activitate va fi inclusă printre „cele mai avansate științe" - tratează gândurile ca și cum ar fi lucruri și elimină orice idee de adevăr alta decât cea dedusă din metodele care permit dominarea naturii cu cea mai mică cheltuială de energie.

În încercarea sa de a face din fizica experimentală prototipul tuturor științelor și de a modela toate sferele vieții intelectuale pe tehnici de laborator, pragmatismul reflectă industrialismul modern, pentru care fabrica este prototipul existenței umane, iar munca în toate domeniile activității culturale trebuie modelată pe producția de masă sau pe metode de management raționalizat. Pentru a-și demonstra dreptul de a fi „conceput", fiecare gând trebuie să aibă un alibi, o documentație prezentă care să-i demonstreze utilitatea practică. Chiar dacă utilizarea sa directă este „teoretică", ea este testată prin aplicarea practică a teoriei în care este încadrată. Gândirea trebuie, așadar, evaluată pe baza a ceva ce nu este gândirea în sine - și anume, efectul său asupra producției sau conduitei sociale - la fel cum arta de astăzi, la o inspecție mai atentă, este evaluată în fiecare detaliu pe baza a ceva ce are foarte puțin de-a face cu arta: valoarea sa de piață sau valoarea sa propagandistică. Există, însă, o diferență notabilă între atitudinea omului de știință și a artistului, pe de o parte, și cea a filosofului, pe de altă parte: primii încă repudiază uneori „roadele" eforturilor lor, care au devenit criteriile lor în societatea industrială, rupând cu conformismul; Acesta din urmă, pe de altă parte, și-a asumat sarcina de a justifica, ca fiind criterii supreme, pozitive și materiale. Ca persoană, ca reformator politic sau social, ca om de gust, el se poate opune consecințelor practice ale activităților artistice, științifice sau religioase întreprinse în lumea așa cum este ea; filosofia sa, însă, distruge toate celelalte principii la care ar putea face apel.

Toate acestea ies la iveală în multe dintre scrierile pragmatiștilor despre probleme etice sau religioase; pragmatiștii sunt liberali, toleranți, optimiști și complet incapabili să abordeze tulburările culturale ale timpului nostru. Vorbind despre o sectă a timpului său, pe care o numește „mișcarea de vindecare a minții", James scrie:

„Rezultatul evident al experienței noastre totale este acesta: lumea poate fi manipulată în conformitate cu multe sisteme de gândire, că este, prin urmare, manipulată de oameni diferiți și că, în fiecare caz, produce celor care o manipulează un fel de profit de care acesta este deosebit de mântuitor, în timp ce alte tipuri de profit trebuie neglijate sau amânate. Știința ne oferă telegraful, iluminatul electric, diagnosticul și poate preveni și vindeca un anumit număr de boli. Religia, ca leac al spiritului, le oferă unora dintre noi seninătate, echilibru moral și fericire și previne

anumite forme de boli, precum și…”
„Știința poate face asta, și chiar mai bine pentru o anumită clasă de oameni. Evident, așadar, religia și știința sunt ambele chei capabile să descuie comorile lumii pentru oricine știe cum să le folosească pe una sau pe alta dintre ele în mod corect” [40.] Ajungând la ideea că adevărul ar putea fi orice altceva decât plăcut și, într-adevăr, într-un anumit moment istoric, atât de insuportabil pentru întreaga umanitate încât să fie repudiat de toți, părinții pragmatismului au făcut din satisfacția subiectului singurul criteriu al adevărului. Pentru o astfel de doctrină nu există nicio posibilitate de a respinge sau chiar de a critica o credință care este plăcută adepților săi; pragmatismul poate fi, de fapt, invocat chiar și de acele secte care încearcă să folosească știința sau religia drept „chei capabile să descuie comorile lumii” într-un sens mai literal decât și-ar fi putut imagina James.

Atât Peirce, cât și James au scris într-o perioadă în care prosperitatea și armonia între diferite grupuri sociale și națiuni păreau la îndemână. Filosofia lor reflecta cu o sinceritate aproape dezarmantă spiritul culturii de afaceri, aceeași atitudine „practică” în opoziție cu care a apărut meditația filosofică. Din apogeul progresului științific contemporan, ei puteau râde de Platon, care, după ce și-a prezentat teoria culorilor, a continuat: „Dar oricine încearcă să verifice toate acestea prin experimente ar pierde din vedere diferența dintre natura umană și cea divină; căci numai Dumnezeu are cunoștințele și puterea de a contopi multe lucruri într-unul și, din nou, de a rezolva unul în multe. Dar niciun om nu este și nici nu va fi vreodată capabil să efectueze măcar una dintre aceste operațiuni . ” [42]

Istoria nu a demonstrat niciodată inexactitatea unui prognostic mai drastic decât cea a lui Platon; dar triumful metodei experimentale este doar un aspect al procesului. Pragmatismul, care atribuie tuturor lucrurilor și tuturor funcția unui instrument - nu în numele lui Dumnezeu sau al adevărului obiectiv , ci în numele oricărui scop practic care poate fi atins prin intermediul lor - întreabă batjocoritor ce înseamnă de fapt expresii precum „ adevărul în sine ” sau „ binele” pe care Platon și succesorii săi obiectiviști le-au lăsat nedefinite . S-ar putea răspunde că cel puțin au rămas conștienți chiar de diferențele pe care pragmatismul a fost inventat să le nege: diferența dintre modul de gândire propriu laboratorului și cel propriu filosofiei și, prin urmare, diferența dintre destinul umanității și existența sa prezentă.

Dewey identifică dorințele oamenilor așa cum sunt cu cele mai înalte aspirații ale umanității: „Credința în puterea inteligenței de a imagina un viitor care este proiecția a ceea ce este dezirabil în prezent și de a inventa
instrumentele pentru a o realiza, este mântuirea noastră. Și este o credință care trebuie hrănită și cultivată: o sarcină cu siguranță suficient de mare pentru filosofia noastră” [43] .

„Proiecția a ceea ce este dezirabil în prezent” nu este deloc o soluție. Ideea poate fi interpretată în două moduri. În primul rând, poate fi înțeleasă ca referindu-se la

dorințele oamenilor așa cum sunt acum, condiționate de sistemul social în care trăiesc: un sistem care face complet legitimă îndoiala că dorințele lor sunt cu adevărat ale lor. Și dacă astfel de dorințe sunt acceptate necritic, fără a transcende imediatitatea și subiectivitatea lor, ar fi mai bine să se recurgă la studii de piață și la sondaje Gallup decât la filosofie pentru a le constata. A doua interpretare posibilă este aceasta: Dewey admite o oarecare diferență între dorința subiectivă și dezirabilitatea obiectivă . O astfel de recunoaștere ar reprezenta doar punctul de plecare pentru o analiză filosofică critică; cu excepția cazului în care pragmatismul, imediat ce se confruntă cu această criză, preferă să se predea și să se întoarcă la rațiunea obiectivă și la mitologie.

Faptul că rațiunea a fost redusă la un simplu instrument ajunge să afecteze și caracterul său *de* instrument. Spiritul antifilosofic, inseparabil de concepția subiectivă a rațiunii și care în Europa a dus la persecuția totalitară a intelectualilor - indiferent dacă au fost sau nu pionieri ai rațiunii subiective - este simptomatic al umilinței rațiunii. Criticii tradiționaliști și conservatori ai civilizației comit o eroare fundamentală atunci când atacă intelectualizarea modernă fără a ataca simultan acea stupefacție care este un alt aspect al aceluiași proces. Intelectul uman, care are origini biologice și sociale, nu este o entitate absolută izolată și independentă: a fost declarat astfel doar ca o consecință a diviziunii sociale a muncii și pentru a o justifica pe aceasta din urmă pe baza presupusei constituții naturale a omului. Funcțiile manageriale ale producției - comanda, planificarea, organizarea - au fost puse în contrast, ca intelect pur, cu funcțiile productive manuale, prezentate ca cele mai josnice și impure forme de muncă forțată. Nu este o coincidență faptul că așa-numita psihologie platonică, în care intelectul a fost pus pentru prima dată în contrast cu celelalte „facultăți" umane și în special cu viața instinctelor, a fost concepută pe modelul diviziunii puterilor într-un stat rigid ierarhic.

Dewey [44] El este perfect conștient de originile suspecte ale conceptului de intelect pur, dar acceptă consecințele reinterpretării muncii intelectuale ca muncă practică, exaltând astfel munca materială și reabilitând instinctele. Pentru el, nu există o facultate speculativă a rațiunii distinctă de știință. În realitate, emanciparea intelectului de viața instinctelor nu este...

Ceea ce se schimbase era faptul că bogăția și puterea rațiunii depind de conținutul său concret și că aceasta se atrofiază atunci când legăturile sale cu aceasta sunt rupte. Pentru a fi inteligent, nu este suficient să poți raționa cu precizie: inteligent este omul a cărui minte este deschisă percepției conținutului obiectiv, cel care poate vedea structurile sale esențiale și le poate traduce în limbaj uman; acest lucru este valabil și pentru natura gândirii ca atare și pentru conținutul său de adevăr. Neutralizarea rațiunii, care o privează de orice legătură cu conținutul obiectiv și de capacitatea sa de a-l judeca pe acesta din urmă și o degradează la un instrument al cărui „ *cum"* contează mai mult decât *„ce"-ul său,* o transformă din ce în ce mai mult într-un aparat bun doar pentru înregistrarea datelor. Rațiunea subiectivă pierde orice

spontaneitate și productivitate, orice capacitate de a descoperi și afirma conținut nou; într-un cuvânt, își pierde subiectivitatea. Asemenea unei lame de ras ascuțite prea des, această „unealtă" devine prea subțire și, în cele din urmă, nu mai este capabilă nici măcar să îndeplinească sarcinile pur formale la care a fost redusă. Acest proces reflectă tendința socială generală de distrugere a forțelor productive, tocmai într-un moment în care acestea se dezvoltă enorm.

Utopia negativă a lui Aldous Huxley ilustrează acest aspect al formalizării rațiunii, și anume transformarea ei în stupiditate. În cartea lui Huxley, tehnicile „lumii noi și curajoase" și procesele intelectuale asociate cu acestea sunt portretizate ca fiind extraordinar de sofisticate. Însă scopurile pe care le servesc - *sentimentele stupide* care permit spectatorilor să „simtă" o haină de blană proiectată pe un ecran, „hipnopedia" care insuflă sloganurile omnipotente ale sistemului copiilor adormiți, metodele de reproducere artificială care „standardizează" și clasifică ființele umane chiar înainte de a se naște - toate aceste scopuri reflectă un proces care are loc în interiorul gândirii însăși, ducând la un sistem de interdicție a gândirii și, în cele din urmă, la o prostie completă , prefigurată de idioțenia obiectivă a tuturor conținuturilor existenței. Gândirea tinde să cedeze locul ideilor prefabricate, standardizate; iar acestea sunt tratate, pe de o parte, ca instrumente care trebuie aruncate sau acceptate oportunist, iar pe de altă parte, ca obiecte de adorație fanatică.

Atacul lui Huxley este îndreptat împotriva unei organizări mondiale bazate pe capitalismul de stat și concepută, în lumina rațiunii subiective autodistructive, ca un absolut. Dar, în același timp, romanul pare să opună idealului acestui sistem de imbecilitare colectivă un individualism metafizic eroic care condamnă fără discriminare fascismul și Iluminismul, psihanaliza și cinematografia, distrugerea miturilor și a mitologiilor grosolane și exaltă mai presus de toate omul cult, necontaminat de...
civilizație totală și sigur de instinctele sale, sau poate scepticul. Astfel, fără să vrea, Huxley rupe o lance în favoarea conservatorismului cultural reacționar care pretutindeni - și mai ales în Germania - a deschis calea aceluiași colectivism monopolist pe care, în numele sufletului, îl critică ca fiind dușmanul inteligenței. Cu alte cuvinte, dacă este adevărat că cultul naiv al rațiunii subiective a produs simptome *nu* foarte diferite de cele descrise de Huxley, repudierea naivă a acestei rațiuni în numele unui concept istoric anacronic și iluzoriu despre cultură și individualitate duce la dispreț față de mase, la cinism, la dependența de forțe oarbe; și toate aceste lucruri ajung să favorizeze tendința respinsă. Astăzi, filosofia trebuie să se confrunte cu întrebarea dacă gândirea poate rămâne stăpână pe sine în această dilemă și, astfel, să-și pregătească soluția teoretică, sau dacă trebuie să se mulțumească să joace rolul unei metodologii goale, al unei apologetici iluzorii sau al unui medicament cu validitate garantată , precum cel mai recent misticism popular al lui Huxley, care se încadrează la fel de bine în „lumea nouă și curajoasă" ca orice altă ideologie preconcepută.

Nota

1 Diferența dintre această concepție a rațiunii și cea obiectivistă corespunde într-o oarecare măsură cu diferența dintre raționalitatea funcțională și cea substanțială , în sensul în care acești termeni sunt folosiți de școala lui Max Weber. Max Weber, însă, a aderat atât de complet la tendința subiectivistă încât nu a conceput nicio raționalitate, nici măcar una „funcțională", capabilă să distingă un scop de altul. Dacă instinctele, intențiile și, în cele din urmă, chiar și deciziile noastre finale sunt a priori iraționale, rațiunea substanțială devine doar un instrument de corelație și, prin urmare, ea însăși în esență „funcțională". Deși Weber și discipolii săi, prin descrierile lor despre birocratizarea și monopolizarea cunoașterii, au pus în lumină numeroase aspecte sociale ale tranziției de la rațiunea obiectivă la cea subiectivă (vezi în special analizele lui Karl Mannheim în *Man and Society,* Londra 1940), pesimismul lui Weber cu privire la posibilitatea gândirii și acțiunii raționale (vezi de exemplu *Wissenschaft als Beruf,* în *Gesammelte Aufsàtze zur Wissenschaftslehre,* Tübingen 1922) reprezintă una dintre etapele procesului prin care filosofia și știința au renunțat la aspirația lor de a defini scopurile ultime ale existenței umane.

2 Termenii subiectivizare și formalizare, deși în multe privințe sensul lor nu este identic, vor fi utilizați ca cvasi-echivalente pe parcursul cărții.

3 *Răspuns la Critică,* în *Filosofia lui Bertrand Russell,* Chicago 1944, p. 723

4 *Ibidem,* p. 720.

5 *Ibidem.*

6 *Un studiu de istorie,* Londra 1935, vol. I, p. 7.

7 Vezi MORRISON ȘI COMMAGER, „*Creșterea Americii în Republica*" , New York 1942, vol. I, p. 281.

8 *Un discurs la întâlnirea Uniunii de la Academia de Muzică,* New York, 19 decembrie 1859, tipărit cu titlul „ *Sclavia negrilor nu este nedreaptă"* din „New York Herald Tribune".

9 GEORGE FITZHUGH, *Sociologie pentru Sud sau Eșecul Societății Libere,* Richmond (Va.) 1854, pp. 118-19.

10 *Locke despre Guvernarea Civilă,* trattato II, cap. V, Everyman's Library, p. 129.

11 ibid ., cap. VIII, p. 164.

12 *Contract social,* vol. I, p. 4.

13 Preocuparea comentatorului lui Tocqueville de a evidenția aspectele negative ale principiului majorității a fost superfluă (vezi *Democracy in America,* New York 1898, vol. I, pp. 334-35, notă). Comentatorul afirmă că „se spune doar figurativ că majoritatea poporului este cea care face legile" și, printre altele, ne

amintește că, în realitate, legile sunt făcute de reprezentanții poporului. Ar fi putut adăuga că, dacă Tocqueville vorbea despre tirania majorității, Jefferson, într-o scrisoare citată de Tocqueville, vorbea despre „tirania parlamentelor" *(The Writings of Thomas Jefferson,* ediție definitivă Washington [DC] 1905, vol. VII, p. 312). Jefferson era atât de neîncrezător în fiecare departament al guvernării democratice, „fie legislativ, fie executiv", încât se opunea menținerii unei armate eficiente. Vezi *ibid.,* p. 323.

14 *Ibidem,* p. 324.

15 *O examinare a principiilor fundamentale ale Constituției federale...,* în *Broșuri despre Constituția Statelor Unite,* editate de Paul L. Ford, Brooklyn (NY) 1888, p. 45.

16 *ibid.,* p. 30.

17 *Ibidem, Scrisorile lui Fabius,* p. 181.

18 Charles Beard, *Originile economice ale democrației jeffersoniene,* New York 1915, p. 305.

19 Cfr. T. w. ADORNO, **Atacul lui Veblen asupra culturii**, în **Studies in Philosophy and Social Science**, New York 1941, vol. IX, pp. 392-93.

20 Chiar și predilecția pentru curățenie, un gust modern prin excelență, pare să-și aibă rădăcinile în credințe magice. Sir James Frazer *(Creanga de Aur,* vol. I, partea I, p. 175) citează un raport despre nativii din Noua Britanie, care concluzionează că „curățenia obișnuită din case, care constă în măturatul cu grijă al podelei în fiecare zi, nu izvorăște dintr-o dorință de curățenie, ci are scopul exclusiv de a îndepărta orice ar putea servi drept farmec cuiva care dorește să lanseze o vrajă".

21 Operele *complete ale lui Ralph Waldo Emerson,* ediția Centennial, Boston și New York, 1903, vol. I, p. 321.

22 Pragmatismul a fost examinat critic de multe școli de gândire, de exemplu din perspectiva voluntarismului de către Hugo Münsterberg în *Philosophie der Werte,* Leipzig 1922; din punctul de vedere al fenomenologiei obiective în eseul complex de Max Scheler, *Erkenntnis und Arbeit,* în *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig 1926 (vezi în special pp. 259-324); din punctul de vedere al filosofiei dialectice de Max Horkheimer în *Der Neueste Angriff auf die Metaphysik,* « Zeitschrift für Sozialforschung», 1937, voi. VI, p. 4-53, iar în *Traditionelle und Kritische Theorie, ibid.,* p. 245-94. Observațiile formulate în text au scopul de a ilustra doar rolul jucat de pragmatism în procesul de subiectivizare a rațiunii.

23 *Eseuri de logică experimentală,* Chicago 1916, pp. 310 și 317.

24 *Lucrări complete ale lui Charles Sanders Peirce,* Cambridge (Mass.) 1934, vol. V, p. 274.

25 *O recuperare a filosofiei,* în *Creative Intelligence: Eseuri despre atitudinea pragmatică,* New York 1917, p. 47.

26 Aș spune, cel puțin, în condiții identice sau similare.

27 Lumea e sătulă de trecut, \ Oh, las-o să moară sau să se odihnească în sfârșit.

28 *O recuperare a filosofiei* , cit., p. 53.

29 *Ibidem,* pp. 308-9.

30 Pozitivismul și pragmatismul identifică filosofia cu scientismul. Din acest motiv, pragmatismul este considerat, în acest context, o expresie autentică a pozitivismului. Singura diferență dintre cele două școli de gândire este că pozitivismul a susținut inițial fenomenalismul, adică idealismul senzualist.

31 *Semnificația adevărului,* New York 1910, p. 208.

32 *Înțelesul adevărului* , cit., p. 180.

33 James, *Câteva probleme de filosofie,* New York 1924, p. 59.

34 *Ibidem,* p. 82.

35 PEIRCE, *Lucrări complete* , cit., p. 272.

36 *Ibidem,* p. 317.

37 *Ibidem,* p. 273.

38 *Eseuri de logică experimentală* , cit., p. 330.

39 *De augmentis scientiarum,* lib. II, cap. II, în *The Works of Francis Bacon,* ed. de Basil Montague, Londra 1827, vol. VIII, p. 96. «Căci, așa cum nu ajungi niciodată să cunoști bine caracterul unui om până nu l-ai iritat și așa cum Proteus nu și-a schimbat niciodată forma decât atunci când era înlănțuit, tot așa Natura, atunci când este iritată și chinuită de om, se dezvăluie mai clar decât atunci când este lăsată în libertate» *(Works of Francis Bacon,* ediție nouă, vol. I, Londra 1826, p. 78).

40 Varietățile experienței religioase, New York 1902, p. 20

41 Timeu sau Despre natură, 68.

42 *O recuperare a filosofiei* , cit., pp. 68-69.

43 *Natura umană sau conduita,* New York 1938, pp. 58-59.

44 Se poate cita un exemplu extrem. Huxley a inventat „condiționarea morții", care constă în aducerea copiilor la patul unei persoane aflate pe moarte și oferirea de dulciuri, încurajându-i să se joace în timp ce observă procesul morții. În acest fel, nu se vor teme de moarte, care pentru ei este asociată cu amintiri plăcute. Numărul din octombrie 1944 al revistei „Parents' Magazine" conține un articol intitulat „ *Interviu cu un schelet",* care descrie cum copiii de cinci ani se jucau cu un schelet „pentru a-și face prima cunoștință cu structura internă a corpului uman".

„Oasele sunt acolo pentru a susține pielea", a spus Johnny, examinând scheletul.

„Nu știu că e mort", a remarcat Martudi.

Capitolul doi

Panacee contrastante

Astăzi, aproape toată lumea este de acord că societatea nu a pierdut nimic odată cu declinul gândirii filosofice, deoarece un instrument de cunoaștere mult mai puternic i-a luat locul: gândirea științifică. Se spune adesea că toate problemele abordate de filosofie sunt fie lipsite de sens, fie pot fi rezolvate cu metode experimentale moderne. Într-adevăr, una dintre tendințele predominante în filosofia modernă este de a preda științei toată munca lăsată neterminată de speculațiile tradiționale. Această tendință spre ipostatizarea științei caracterizează toate școlile numite acum pozitiviste. Observațiile următoare nu își propun să fie o examinare exhaustivă a acestei filosofii; ele își propun doar să indice relația sa cu criza culturală actuală.

Pozitiviștii văd cauzele crizei într-o „slăbiciune a fibrei”: există mulți intelectuali slabi de minte, spun ei, care, pretinzând că nu au încredere în metoda științifică, recurg la alte metode de cunoaștere, cum ar fi intuiția sau revelația. Potrivit pozitiviștilor, ceea ce avem nevoie este o încredere profundă în știință. Pozitiviștii sunt, desigur, conștienți de utilizările distructive ale științei, dar susțin că acestea reprezintă o perversiune a științei. Este oare adevărat acest lucru ? Progresul obiectiv al științei și al aplicării sale, tehnologia, nu justifică opinia actuală conform căreia știința este distructivă doar atunci când este deviată de la adevăratele sale obiective și neapărat constructivă atunci când este înțeleasă corect .

Desigur, știința ar putea fi folosită mai bine; totuși, nu este nicidecum sigur că drumul către realizarea potențialului constructiv al științei este același pe care îl urmează astăzi. Pozitiviștii par să uite că știința naturală, așa cum o concep ei, este mai presus de toate un instrument auxiliar de producție, unul dintre numeroasele elemente ale procesului social. Prin urmare, este imposibil să se stabilească a priori ce rol joacă știința în progresul sau regresul societății: efectele sale, din acest punct de vedere, sunt pozitive sau negative.
negativă ca funcția pe care o asumă în progresul general al procesului economic.

Știința de astăzi, distincția sa față de alte forțe și activități intelectuale , împărțirea sa în domenii specifice, procedurile sale, conținuturile sale, organizarea sa, nu pot fi înțelese decât în raport cu societatea pe care o deservește. Doctrina pozitivistă, care

consideră instrumentul „știința” drept campionul automat al progresului, este la fel de eronată ca orice altă glorificare a tehnologiei. Tehnocrația economică așteaptă totul de la emanciparea instrumentelor materiale de producție; iar dacă Platon ar fi vrut să pună filosofi în fruntea statului său ideal, tehnocrații ar fi vrut ca societatea să fie guvernată de ingineri. Pozitivismul este tehnocrație filosofică; pentru el, cerința esențială pentru oricine dorește să facă parte din organele sale de conducere este o credință de nezdruncinat în matematică. Platon, un mare admirator al matematicii, i-a conceput pe liderii statului său ideal ca experți administrativi, ingineri ai abstractului. În mod similar, pentru pozitiviști, inginerii sunt filosofi ai concretului prin faptul că aplică știința, din care filosofia - dacă și în măsura în care este tolerată - este pur și simplu un derivat. Indiferent de diferențele care ar putea exista între ei, atât Platon, cât și pozitiviștii cred că salvarea umanității constă în supunerea ei regulilor și metodelor raționamentului științific.

Pozitiviștii, însă, adaptează filosofia la știință – adică la cerințele practicii – în loc să adapteze practica la filosofie. Pentru ei, gândirea, în chiar actul de a funcționa ca *ancilla administrationis,* devine *rector mundi.*

În urmă cu câțiva ani, viziunea pozitivistă asupra crizei culturale actuale a fost ilustrată în trei articole care analizează clar problemele aflate în joc.1 Sidney Hook atribuie criza culturală actuală unei „încrederi în scădere în metoda științifică”.2 Prea mulți intelectuali, susține Hook, vizează o cunoaștere și un adevăr străine *științei* , bazându-se pe dovezi imediate, intuiție, *Wesen-serschauung,* revelație și alte surse de informații nesigure, în loc să efectueze cercetări și experimente oneste și să-și tragă concluziile cu sisteme științifice. El denunță fondatorii metafizicii de toate tipurile, critică aspru filozofiile catolice și protestante și alianțele lor conștiente sau inconștiente cu forțele reacționare; și, menținând o atitudine critică față de economia liberală, apără „tradiția pieței libere în lumea ideilor”.

John Dewey [3] atacă antinaturalismul, care „a împiedicat știința să-și încheie cariera prin valorificarea întregului său potențial constructiv ”. Ernest
Nagel, vorbind despre *„filosofii răuvoitoare”,* respinge mai multe argumente specifice avansate de metafizicieni pentru a nega faptul că logica științelor naturii oferă o bază intelectuală suficientă pentru explicarea atitudinilor morale. Aceste articole polemice, la fel ca alte afirmații ale acelorași autori, merită cel mai mare respect pentru poziția lor intransigentă împotriva susținătorilor ideologiilor autoritare: observațiile noastre critice privesc doar diferențele obiective dintre pozițiile teoretice. Dar înainte de a analiza remediile propuse de pozitiviști, trebuie să le luăm în considerare pe cele sugerate de adversarii lor.

Atacul pozitivist asupra anumitor renașteri programatice și artificiale ale ontologiilor învechite este cu siguranță justificat; promotorii unor astfel de renașteri, deși adesea foarte educați, trădează puținul care a mai rămas din cultura occidentală tocmai în timp ce pretind că sunt salvarea acesteia. Fascismul a reînviat vechi sisteme de guvernare autoritară care, în condiții moderne, s-au dovedit a fi de nedescris mai

grosolane decât erau în forma lor antică; acești filozofi au reînviat sisteme de gândire autoritare care, în lumea modernă, se dovedesc infinit mai naive, arbitrare și false decât erau inițial. Metafizicienii bine intenționați, cu demonstrațiile lor semi-erudite despre adevăr, bine și frumos ca valori eterne ale scolasticii, distrug ultima licărire de sens pe care idei precum acestea ar putea-o avea pentru gânditorii independenți tentați să se opună autorității stabilite . Astfel de idei sunt acum cultivate ca și cum ar fi fost bunuri de consum, în timp ce odinioară erau folosite pentru a rezista efectelor culturii comerciale.

Astăzi, există o tendință larg răspândită de a reînvia vechile teorii ale rațiunii obiective pentru a oferi o fundație filosofică ierarhiei valorilor general acceptate, aflată în continuă dezintegrare. Alături de sistemele pseudo-religioase sau cvasi-științifice de vindecare spirituală, spiritism, astrologie, versiuni populare ale unor filozofii antice precum yoga, budismul și misticismul și adaptări populare ale filozofiilor obiectiviste clasice, ontologiile medievale sunt, de asemenea, recomandate pentru uz modern. Dar tranziția de la rațiunea obiectivă la cea subiectivă nu s-a produs din întâmplare și nici procesul de dezvoltare a ideilor nu poate fi inversat arbitrar după bunul plac. Dacă rațiunea subiectivă, sub forma Iluminismului, a reușit să distrugă fundamentele filosofice ale credințelor care fuseseră o parte esențială a culturii occidentale, înseamnă că acele fundamente erau prea slabe. Prin urmare, încercarea de a le reînvia este complet artificială și are scopul doar de a umple un gol. Filosofiile absolute sunt oferite ca un instrument excelent pentru a ne salva de haos. Împărtășirea destinului

Dintre toate doctrinele, bune sau rele, care trec testele mecanismelor moderne de selecție, filozofiile obiectiviste sunt standardizate pentru utilizări specifice. Ideile filozofice deservesc nevoile grupurilor religioase sau iluminate, progresiste sau conservatoare. Absolutul devine, la rândul său, un mijloc, rațiunea obiectivă o metodă utilă pentru scopuri subiective, oricât de generale ar fi acestea.

Tomiștii moderni descriu uneori metafizica lor ca fiind salutară sau utilă pragmatismului și probabil au dreptate. Adaptările filosofice ale religiilor tradiționale servesc într-adevăr o funcție utilă pentru autoritățile consacrate, deoarece transformă ultimele vestigii ale mitologiei în instrumente valide ale culturii de masă. Cu cât aceste renașteri artificiale se străduiesc mai mult să respecte și să impună litera doctrinelor originale, cu atât mai mult le trădează sensul original, deoarece adevărul este făurit în evoluția ideilor schimbătoare și conflictuale. Gândirea este adevărată sieși în măsura în care este gata să se contrazică, păstrând în același timp, ca elemente ale adevărului, memoria proceselor prin care a ajuns la concluziile sale finale. Conservatorismul renașterilor filosofice moderne, în ceea ce privește elementele culturale, este doar iluzoriu: la fel ca religia modernă, neotomismul încurajează inevitabil pragmatizarea vieții și formalizarea gândirii, contribuind la distrugerea credințelor spontane și făcând din credință o chestiune de comoditate.

Pragmatizarea religiei, oricât de blasfemică ar putea părea în multe privințe - cum

ar fi în relația stabilită între religie și igienă - nu este doar consecința adaptării sale la condițiile create de civilizația industrială, ci un fenomen înrădăcinat în însăși esența oricărei teologii sistematice. Motivul exploatării naturii poate fi găsit deja în primele capitole ale Bibliei. Toate creaturile trebuie subjugate de om; doar metodele și manifestările acestei subjugări s-au schimbat. Dar, în timp ce tomismul timpuriu a reușit să-și atingă scopul de a adapta creștinismul la știința și politica contemporană, neo-tomismul se află într-o poziție precară. Întrucât exploatarea naturii în Evul Mediu depindea de o economie relativ statică, știința din acea vreme era statică și dogmatică; relația sa cu teologia dogmatică ar fi putut fi relativ pașnică, iar tomismului i-a fost ușor să absoarbă aristotelismul. Dar o astfel de armonie este imposibilă astăzi, iar folosind categorii precum cauză, efect, suflet și entitate, neo-tomiștii trebuie în mod necesar să o facă necritic; în timp ce pentru Aquinas aceste idei metafizice reprezentau apogeul cunoașterii științifice, funcția lor în cultura modernă este cu totul alta.

Din păcate pentru neotomiști, conceptele pe care pretind că le derivă din doctrina lor teologică nu mai reprezintă nucleul esențial al gândirii științifice. Aceștia nu sunt capabili să integreze teologia și științele naturale contemporane într-un sistem intelectual ierarhic, așa cum a făcut Toma d'Aquino imitându-i pe Aristotel și Boethius, deoarece descoperirile științei moderne sunt în contradicție prea deschisă cu *ordinea scolastică* și cu o metafizică aristotelică. Astăzi, niciun sistem, nici măcar cel mai reacționar, nu își poate permite să considere mecanica cuantică și teoria relativității ca lucruri în sine, care nu au nicio legătură cu principiile fundamentale ale gândirii. Pentru a-și reconcilia doctrinele cu știința contemporană, neotomiștii trebuie, așadar, să recurgă la expediente intelectuale de tot felul; situația lor amintește de dilema acelor astronomi care, la nașterea astronomiei moderne, au încercat să salveze sistemul ptolemeic adăugând construcții auxiliare extrem de complicate și susținând că, datorită acestora, sistemul a rămas valabil în ciuda tuturor schimbărilor.

Spre deosebire de maestrul lor, neotomiștii nici măcar nu încearcă să derive fizica contemporană din cosmologia biblică: complexitatea structurii electronice a materiei, ca să nu mai vorbim de teoria exploziei spațiului, ar face sarcina mult prea dificilă. Toma d'Aquino, dacă ar fi în viață astăzi, ar aborda probabil problema și ar condamna știința din motive filozofice sau ar renunța la credința sa; dar cu siguranță nu ar încerca o sinteză superficială a elementelor incompatibile.

Adepții săi, însă, nu îndrăznesc să adopte o poziție atât de decisivă: ultimii dogmatici încearcă să reconcilieze fizica cerească și pământească, ontologia cu teoria logico-empirică. Metoda lor constă în a recunoaște *în abstract* că și definițiile non-ontologice pot avea un anumit grad de adevăr , sau în a atribui raționalitate științei în măsura în care este matematică, sau în a ajunge la alte concordanțe filosofice similare. Datorită acestor proceduri, filosofia ecleziastică poate da impresia că știința fizică modernă este integrată în sistemul său peren, în timp ce acest sistem este doar o formă anacronică a teoriei însăși pe care pretinde că o integrează într-un întreg mai

larg . De fapt, sistemul este inspirat de același ideal care informează teoria științifică, și anume acela de a stăpâni realitatea, lipsind complet intenția de a o critica .

Funcția socială a acestor renașteri ale sistemelor filosofice, religiilor și superstițiilor obiectiviste este de a reconcilia gândirea individuală cu formele moderne de manipulare în masă. În acest sens, efectele renașterii filosofice a creștinismului nu sunt foarte diferite de cele ale renașterii artificiale a mitologiei păgâne în Germania. Reziduurile
Mitologia germană a fost o forță de rezistență ocultă la civilizația burgheză ; sub suprafața dogmei și ordinii acceptate în mod conștient, amintirile păgâne antice au supraviețuit ca credințe populare; ele au inspirat poeți, muzicieni și filosofi germani. Odată redescoperite și reelaborate ca elemente ale educației de masă, antagonismul lor față de formele predominante ale realității a dispărut și au devenit instrumente ale politicii moderne.

Ceva similar se întâmplă cu tradiția catolică prin opera neotomiștilor. Asemenea neopăgânilor germani, neotomiștii încearcă să adapteze ideologiile antice la sarcinile moderne. Procedând astfel, ei fac compromisuri cu răul lumii, așa cum au făcut-o întotdeauna toate bisericile; în același timp, distrug fără să vrea ultimele vestigii ale acelui spirit de credință oarbă și absolută pe care încearcă să-l reînvie. Pentru a le adapta la realitate, își formalizează ideile religioase, insistând inevitabil mai mult pe justificarea abstractă a doctrinelor religioase decât pe conținutul lor specific. Acest lucru evidențiază pericolele care amenință religia din cauza formalizării rațiunii; în timp ce învățătura misionară tradițională a constat întotdeauna în predicarea poveștilor și dogmelor creștine, neotomiștii se concentrează în primul rând pe demonstrarea motivului pentru care, în lumea modernă, este bine să ai o credință religioasă și să trăiești conform ei. O astfel de abordare pragmatică, însă, ajunge să modifice concepțiile religioase la care neotomiștii par să adere riguros; ontologia neotomistă, făcută la comandă, corodează din interior ideile pe care le proclamă; Scopul religios este degradat la un mijloc lumesc. Neotomismul are puțin interes pentru credința în *Mater Dolorosa,* o concepție religioasă care a inspirat atâtea mari opere artistice și poetice europene; el predică mai presus de toate credința în credință, ca un remediu excelent pentru dificultățile sociale și psihologice ale lumii de astăzi.

Desigur, neotomiștii nu au precupețit munca exegetică dedicată, de exemplu, „înțelepciunii care este Maria”; dar există ceva artificial în aceste încercări. Naivitatea forțată a doctrinelor neotomiștilor contrastează cu procesul general de formalizare, pe care îl iau de la sine înțeles și care își are, în cele din urmă, rădăcinile în filosofia religioasă însăși; chiar și în scrierile creștine medievale, de la cele mai vechi scrieri patristice încoace, și mai ales în operele lui Toma de Aquino, se poate detecta o tendință clară de a formaliza elementele credinței creștine și, într-adevăr, această tendință poate fi urmărită până la un precedent august: identificarea lui Hristos cu logosul, la începutul celei de-a patra Evanghelii. Experiențele autentice ale primilor creștini au fost subordonate unor scopuri raționale de-a lungul istoriei

Bisericii, iar opera lui Toma de Aquino a marcat o etapă decisivă în acest proces. Filosofia aristotelică, cu...
empirismul imanent, devenise mai receptiv la nevoile filosofice ale vremii decât fusese doctrina platonică.

Încă de la începutul istoriei ecleziastice, raționalizarea credinței nu a fost nicidecum străină Bisericii; procesul a avut loc în mare parte în sfera sa, departe de a fi relegat în limbul ereziei. Toma de Aquino a ajutat Biserica Catolică să absoarbă noua mișcare științifică prin reinterpretarea conținutului doctrinei creștine cu metodele liberale ale analogiei, inducției, analizei conceptuale, deducției din axiomele considerate evidente și prin utilizarea categoriilor aristotelice, care la acea vreme încă corespundeau nivelului atins de știința empirică. Puternicul aparat conceptual asamblat de Toma de Aquino și reconstrucția sa filosofică a creștinismului au conferit religiei o aparență de autonomie care, pentru mult timp, a făcut-o independentă de progresul intelectual al societății neecleziastice , dar compatibilă cu aceasta. Toma de Aquino a făcut din doctrina catolică un instrument neprețuit pentru prinți și burghezie. Eforturile sale au fost încununate de un succes excepțional; timp de secole, societatea nu a avut nicio obiecție în a încredința clerului administrarea acestui instrument ideologic extrem de perfecționat.

Deși scolastica medievală a supus religia unui proces de revizuire ideologică, aceasta nu a transformat credința religioasă în ideologie pură. Deși pentru Toma de Aquino, un obiect al credinței, precum Trinitatea, nu putea fi simultan un obiect al științei, de-a lungul operei sale - în care a luat partea lui Aristotel împotriva platonismului - el a luptat împotriva doctrinelor în care domeniile credinței și științei erau prezentate ca fiind complet eterogene. Pentru el, adevărurile religiei erau la fel de concrete ca orice adevăr științific . Această credință absolută în „realismul” aparatului rațional scolastic a fost zdruncinată de Iluminism. De atunci, tomismul a devenit o teologie a conștiinței tulburate, așa cum demonstrează ambiguitățile și viclenia versiunilor sale filosofice moderne. Astăzi, apărătorii săi sunt nevoiți să calculeze cu prudență câte afirmații nedemonstrabile științific sunt încă dispuși oamenii să accepte ad litteram. Aceștia par conștienți de faptul că metodele inductive de raționament, încă importante pentru ortodoxia aristotelică, trebuie lăsate exclusiv cercetării seculare, dacă teologia nu vrea să fie expusă unor investigații jenante. Atâta timp cât tomismul poate fi ținut sub un clopot de sticlă, prevenind artificial orice conflict sau chiar interacțiune cu știința modernă, atât intelectualii, cât și ignoranții culturali vor putea accepta religia așa cum o propovăduiește tomismul.

Cu cât neotomismul se limitează mai mult la concepte spirituale, cu atât devine mai mult slujitor al intereselor lumești. În politică, poate fi invocat pentru a justifica tot felul de eforturi; în viața de zi cu zi, este un remediu ușor de găsit. Hook și prietenii săi au dreptate să susțină că depinde exclusiv de circumstanțele istorice și de locația geografică dacă dogmele sale - atât de ambigue sunt fundamentele lor teoretice - sunt folosite pentru a apăra politica democratică sau pentru a justifica

regimurile autoritare.

Ca orice altă filozofie dogmatică, neotomismul caută să oprească gândirea la un anumit punct, astfel încât să creeze o „rezervă” pentru o ființă sau o valoare supremă, fie ea politică sau religioasă. Cu cât aceste absoluturi devin mai dubioase – și în epoca rațiunii formalizate, au devenit foarte dubioase – cu atât susținătorii lor le apără mai încăpățânat și cu atât devin mai puțin scrupuloși în apărarea cultului lor cu mijloace non-intelectuale, recurgând, atunci când este necesar , nu numai la condei, ci și la sabie. Întrucât absoluturile în sine par departe de a fi convingătoare, ele trebuie apărate cu o teorie actualizată; acest efort se reflectă într-o dorință aproape fanatică de a exclude din conceptul atât de glorificat orice trăsătură ambiguă, orice element al răului. Și în tomism, o astfel de dorință este greu de conciliat cu viziunea profetică a celor condamnați, care trebuie să sufere torturile infernale „ut de his electi gaudeant, cum in his dei iustitiam contemplantur, et dum se evasisse eas cognoscunt” [5] . Astăzi, persistă nevoia de a identifica un principiu absolut cu o putere reală și o putere reală cu principiul absolut; numai dacă valoarea supremă este în același timp și puterea supremă, poate fi considerată cu adevărat absolută.

Această identificare a bunătății, puterii, perfecțiunii și realității este prezentă în întreaga tradiție filosofică europeană: o doctrină a tuturor grupurilor care dețin puterea sau sunt angajate în lupta pentru cucerirea ei, principiu este clar exprimat de aristotelism și formează nucleul esențial al tomismului, în ciuda teoriei profunde a acestuia din urmă conform căreia ființa absolutului poate fi numită ființă doar prin analogie. În timp ce, conform Evangheliei, Dumnezeu a suferit și a murit, conform filosofiei lui Toma d'Aquino , el este incapabil de suferință și schimbare. Prin această doctrină, filosofia catolică oficială a căutat să scape de contradicția dintre conceptul de Dumnezeu ca adevăr suprem , pe de o parte, și ca realitate, pe de altă parte. Datorită acestei teorii - care concepea o realitate fără elemente negative și incapabilă de schimbare - Biserica a putut menține ideea unei legi naturale eterne înrădăcinate în structura fundamentală a ființei, o idee centrală în întreaga cultură occidentală. Însă renunțarea la afirmarea prezenței unui element negativ în absolut și dualismul care a urmat - Dumnezeu, pe de o parte, și o lume a păcatului, pe de altă parte -
Au făcut necesară sacrificarea arbitrară a intelectului. Prin acest sistem, Biserica a prevenit deteriorarea religiei și a împiedicat înlocuirea acesteia cu o deificare panteistă a procesului istoric; astfel, a scăpat de perioadele misticismului italian și german, inaugurate de Meister Eckhart, Nicolae din Cusa și Giordano Bruno, care au căutat să depășească dualismul cu o gândire nestăvilită.

Recunoașterea faptului că Dumnezeu posedă un element pământesc a servit drept stimul pentru știință - al cărei subiect de studiu părea justificat și chiar sfințit prin această includere în absolut - dar a fost în detrimentul religiei și al echilibrului intelectual. Misticismul a început cu ideea de a-l face pe Dumnezeu la fel de dependent de om precum omul era de Dumnezeu și s-a încheiat logic cu anunțarea morții lui Dumnezeu. Tomismul, pe de altă parte, a supus intelectul unei discipline

rigide și a oprit gândirea dincolo de concepte izolate și, prin urmare, contradictorii - Dumnezeu și lumea - conectate între ele printr-un sistem ierarhic absolut static și, în cele din urmă, irațional. Însăși ideea de Dumnezeu devine inerent contradictorie , deoarece Dumnezeu este conceput ca o entitate care ar trebui să fie absolută, dar este incapabilă de schimbare.

Adversarii neotomismului au dreptate când afirmă că, mai devreme sau mai târziu, dogmatismul blochează gândirea; dar nu este doctrina neopozitivistă însăși la fel de dogmatică ca glorificarea oricărui absolut? Neopozitiviștii ar vrea să acceptăm „o filozofie științifică sau experimentală a vieții, în care toate valorile sunt testate prin cauzele și consecințele lor".7 [Ei] pun responsabilitatea pentru actuala criză intelectuală pe „limitarea autorității științei și instituirea altor metode decât experimentarea controlată pentru descoperirea naturii și valorii lucrurilor".8 Citind Hook, nu ne-am imagina niciodată că anumiți dușmani ai rasei umane, precum Hitler, au pus cea mai mare încredere în metodele științifice sau că Ministerul German al Propagandei a folosit în mod constant experimente controlate, testând toate valorile „prin cauzele și consecințele [lor]". Ca orice alt crez, știința poate fi pusă în slujba celor mai diabolice forțe sociale, iar scientismul nu este mai puțin îngust la minte decât religia militantă. Nagel trădează intoleranța doctrinei sale doar atunci când afirmă că orice efort care vizează limitarea autorității științei este evident „malign".

Știința se aventurează pe un teren șubred atunci când își afirmă dreptul la o putere cenzură al cărei exercițiu, în trecutul său revoluționar, a fost denunțat de alte instituții. Teama că autoritatea științei ar putea fi limitată în mod nejustificat i-a cuprins pe oamenii de știință tocmai într-un moment în care toată lumea recunoaște că autoritatea și chiar știința tind să devină prea...

Autoritar. Pozitiviștii ar interzice orice tip de gândire care nu se conformează perfect postulatului științei organizate. Ei transferă principiul atelierului *închis,* al companiei care angajează doar lucrători sindicalizați, în lumea ideilor: tendința generală spre monopol este acum atât de puternică încât afectează chiar și conceptul teoretic de adevăr. Această tendință și conceptul de „piață liberă în lumea ideilor" propus și apărat de Hook nu sunt atât de incompatibile pe cât crede el: ambele reflectă o atitudine practică față de lucrurile spirituale, o preocupare pentru succes.

Departe de a exclude concurența, cultura industrială a organizat întotdeauna cercetarea pe baza concurenței. În același timp, această cercetare este riguros controlată de sus, asigurându-se că se conformează unor tipare prestabilite. Avem aici un exemplu despre cum controlul exercitat prin concurență și controlul exercitat de sus cooperează către același scop; o astfel de cooperare este uneori utilă în scopuri limitate - de exemplu, când vine vorba de producerea de alimente mai bune pentru bebeluși, superexplozibili sau metode de propagandă - dar cu siguranță nu se poate spune că contribuie la progresul gândirii.

În știința modernă, nu există o distincție clară între liberalism și autoritarism; mai degrabă, acestea tind să se integreze în așa fel încât să contribuie la încredințarea

unui control rațional și mai rigid instituțiilor unei lumi iraționale.

În ciuda protestelor sale că nu merită acuzațiile de dogmatism aduse împotriva sa, absolutismul științific, la fel ca „obscurantismul" pe care îl atacă, trebuie să se bazeze pe principii evidente . Singura diferență este că neo-tomismul este conștient de aceste presupuneri, în timp ce neo-pozitivismul nu este conștient de ele. Ceea ce contează nu este atât întrebarea dacă o teorie se poate baza pe principii evidente - care este una dintre cele mai complicate întrebări logice - ci faptul că neo-pozitivismul practică exact ceea ce îi acuză pe adversarii săi. Până când nu își retrage acuzațiile, trebuie să își justifice principiile fundamentale - dintre care cel mai important este cel care afirmă identitatea dintre adevăr și știință - și să explice de ce consideră anumite proceduri științifice. Aceasta este întrebarea filosofică ce ne va permite să înțelegem dacă încrederea în metoda științifică - soluția propusă de Hook la situația periculoasă de astăzi - este credință oarbă sau un principiu rațional.

Cele trei articole în cauză nu aprofundează această problemă, dar există câteva indicii despre cum ar rezolva-o pozitiviștii. Hook subliniază o diferență între afirmațiile științifice și cele neștiințifice; validitatea acestora din urmă, spune el, este stabilită de sentimente personale, în timp ce cea a...

se supun disciplinelor sale".9 Termenul „disciplină" se referă la regulile codificate în cele mai avansate manuale și aplicate cu succes de oamenii de știință în laboratoare. Cu siguranță, aceste proceduri sunt tipice concepției moderne a obiectivității științifice; cu toate acestea, pozitiviștii par să confunde aceste proceduri cu adevărul. Știința s-ar putea aștepta ca gândirea filosofică, exprimată fie de filosofi, fie de oameni de știință, să explice natura adevărului, mai degrabă decât să prezinte pur și simplu metodologia științifică ca definiție supremă a adevărului. Pozitivismul evită problema susținând că filosofia este doar clasificarea și formalizarea metodelor științifice. Postulatele criticii semantice, cum ar fi principiul relației sau principiul reducerii enunțurilor complicate la propoziții elementare, sunt prezentate ca formalizări de acest fel. Negând existența unei filozofii autonome și a unui concept filosofic al adevărului, pozitivismul abandonează știința vicisitudinilor incerte ale evoluției istorice. Întrucât știința este un element al procesului social, învestirea sa ca *arbiter veritatis* ar supune însăși știința unor legi sociale în schimbare, iar societatea ar fi lipsită de singurul mijloc de rezistență intelectuală la o sclavie pe care criticii societății au denunțat-o întotdeauna.

Este adevărat că, chiar și în Germania, ideea unei matematici și fizici „nordice" și a unor absurdități similare a fost exploatată de propaganda politică mai mult decât a fost acceptată în universități; dar acest lucru s-a datorat rezistenței științei în sine și cerințelor efortului de război german, mai degrabă decât unei atitudini de filosofie pozitivistă, care, la urma urmei, reflectă caracterul științei într-o anumită etapă istorică. Dacă știința organizată s-ar fi predat complet cerințelor propagandei, hotărâtă să devină în întregime „nordică" și ar fi dezvoltat o metodologie coerentă pe această linie, pozitivismul ar fi trebuit în cele din urmă să o accepte pe aceasta din

urmă, la fel cum în alte părți a acceptat tiparele sociologiei empirice impuse de necesitățile administrative și restricțiile convenționale. Făcând din știință cu mulțumire de sine teoria filosofiei, pozitivismul trădează spiritul științei însuși.

Hook spune că filosofia sa „nu neagă a priori existența entităților și forțelor supranaturale".10 [Dacă] luăm în serios această recunoaștere, trebuie să ne așteptăm, în anumite circumstanțe, la o înviere a entităților înseși, sau mai degrabă a spiritelor, a căror exorcizare este scopul suprem al gândirii științifice; iar pozitivismul ar trebui să consimtă și el la această recidivă în mitologie.

Dewey indică o altă modalitate de a distinge știința, care trebuie acceptată de ceea ce trebuie condamnat: «naturalistul [termenul «naturalism» este folosit pentru a distinge diversele școli pozitiviste de protagoniștii supranaturalismului] este cel care respectă în mod necesar concluziile științelor naturii» [11.] Pozitiviștii moderni par înclinați să considere științele naturii, și în special fizica, modele ale celor mai corecte metode de raționament. Poate că Dewey indică principalul motiv al acestei predilecții nerezonabile atunci când scrie: «Metodele moderne de observație experimentală au adus o transformare profundă în materiile de studiu ale astronomiei, fizicii, chimiei și biologiei», iar «schimbarea adusă în acestea a exercitat cea mai profundă influență asupra relațiilor umane» [12.] Este adevărat că știința, împreună cu o mie de alți factori, a jucat un rol în determinarea schimbărilor istorice, bune și rele; dar acest lucru nu dovedește că știința este singura forță capabilă să salveze omenirea. Dacă Dewey vrea să spună că schimbările din știință duc de obicei la schimbări ulterioare care duc la o ordine socială mai bună, el a interpretat greșit interacțiunea dintre forțele economice, tehnice, politice și ideologice. „Fabricile morții" din Europa au aruncat o lumină la fel de semnificativă asupra relației dintre știință și progresul cultural ca și fabricarea ciorapilor din nimic.

Pozitiviștii reduc știința la procedurile folosite de fizică și disciplinele derivate din ea, negând în același timp numele de știință tuturor eforturilor teoretice care nu sunt în conformitate cu principiile pe care le abstrac din fizică și metodele sale legitime. Trebuie menționat în acest punct că împărțirea întregului adevăr uman în știință și științe umaniste este ea însăși un produs social ipostaziat de organizarea universităților și, în cele din urmă, de anumite școli filozofice, în special cea a lui Rickert și Max Weber. Așa-numita muncă practică nu are loc pentru adevăr și, prin urmare, îl descompune și îl divide pentru a se conforma propriei imagini: științele fizice sunt înzestrate cu așa-numita obiectivitate, dar golite de conținut uman; științele umaniste păstrează conținutul uman, dar numai ca ideologie, în detrimentul adevărului.

Dogmatismul pozitiviștilor devine evident dacă examinăm cu atenție temeiurile pe care se bazează principiile lor; chiar dacă ar putea considera o astfel de încercare complet absurdă. Pozitiviștii îi critică pe tomiști și pe toți ceilalți filozofi non-pozitiviști pentru că folosesc mijloace iraționale, în special intuiții neverificate experimental. În schimb, ei susțin că afirmațiile lor sunt științifice deoarece concepția

lor despre știință se bazează pe observație; adică, pretind că tratează știința în același mod în care știința își tratează obiectele, adică cu observații verificabile experimental. Dar întrebarea crucială este următoarea: cum este posibil acest lucru? Cum putem stabili ceea ce poate fi numit pe bună dreptate știință și adevăr, dacă o astfel de determinare presupune, la rândul ei, metode adecvate pentru stabilirea adevărului științific ? Același cerc vicios este inerent fiecărei justificări a metodei științifice prin observarea științei: cum se justifică principiul observației? Atunci când se cere o justificare, când cineva întreabă de ce observația este cea mai bună garanție a adevărului, pozitiviștii pur și simplu revin la invocarea observației. Dar, în realitate , au ochii închiși. În loc să întrerupă procesul de cercetare - stabilirea datelor, verificarea lor, clasificarea lor și așa mai departe - pentru a reflecta asupra sensului și relației sale cu adevărul, pozitiviștii se limitează la a repeta că știința procedează prin observație și la a descrie în detaliu cum funcționează. Firește, ei ar argumenta că nu este nici treaba, nici interesul lor să justifice sau să demonstreze principiul verificării - că sunt interesați doar să facă afirmații solide din punct de vedere științific. Cu alte cuvinte, refuzând să-și verifice propriul principiu - nicio afirmație nu are sens până nu este verificată - ei cerșesc *întrebarea.*

Fără îndoială, contradicția care stă la baza atitudinii pozitiviste trădează pur și simplu venerația pozitivistului pentru știința instituționalizată; aceasta nu înseamnă că ar trebui ignorată, mai ales că pozitiviștii se mândresc întotdeauna cu puritatea și impecabilitatea logică a afirmațiilor lor. Impasul la care duce justificarea ultimă a principiului verificării empirice devine un argument împotriva pozitiviștilor doar pentru că aceștia acuză toate celelalte principii filosofice că sunt dogmatice și irașionale. Și în timp ce alți dogmatici încearcă cel puțin să-și justifice principiile pe baza a ceea ce ei numesc revelație, intuiție sau dovezi primare, pozitiviștii încearcă să evite contradicția folosind în mod naiv aceleași metode și denunțându-i pe cei care le practică în mod conștient și pretind că o fac.

Unii teoreticieni ai metodologiei științelor naturale susțin că axiomele fundamentale ale unei științe pot și ar trebui să fie arbitrare, dar acest lucru nu este adevărat atunci când în joc sunt în joc sensul științei și adevărul în sine , ceea ce ar trebui să justifice și această afirmație. Nici pozitiviștii nu pot lua de la sine înțeles ceea ce vor să demonstreze; singura lor soluție este să întrerupă toate discuțiile declarând că cei care nu văd nu au fost atinși de har, ceea ce în limbajul lor înseamnă: ideile care nu se potrivesc cu logica simbolică sunt lipsite de sens. Dacă știința trebuie să fie autoritatea capabilă să se opună ferm obscurantismului - și cerând acest lucru, pozitiviștii continuă marea tradiție a umanismului și a Iluminismului - filosofii trebuie să stabilească un criteriu prin care să poată fi determinată adevărata natură a științei. Filosofia trebuie să formuleze...

Conceptul de știință exprimă dorința umanității de a combate amenințarea, care astăzi pare amenințătoare, a unei reveniri la mitologie și nebunie, mai degrabă decât de a încuraja o astfel de revenire prin formalizarea științei și conformarea ei la nevoile

practicii actuale. Pentru a fi o autoritate absolută , știința trebuie justificată ca principiu intelectual, nu pur și simplu dedusă din proceduri empirice și apoi ipostaziată ca adevăr absolut bazat pe criterii dogmatice de succes științific.

La un moment dat, nu este deloc de neconceput ca știința să depășească metoda experimentală. Valoarea tuturor cărților extrem de inteligente în care pozitiviștii moderni au ilustrat structura logică a științei ar fi atunci pusă sub semnul întrebării, deoarece sensul lor este exclusiv empiric. Pozitiviștii cred că succesele științei sunt suficiente pentru a-și justifica metodele. Ei sunt atenți să nu bazeze validitatea metodelor științifice, cum ar fi cea experimentală, pe intuiție sau pe orice alt principiu care s-ar putea îndrepta împotriva științei așa cum este practicată cu succes și acceptată social. Aparatul logic, în care unii pozitiviști văd un principiu diferit de empirism, nu poate fi invocat aici, deoarece principiile logice fundamentale nu sunt concepute ca fiind evidente : ele reprezintă, așa cum afirmă Dewey în acord cu Peirce, „condiții care, așa cum s-a constatat în cursul unei investigații neîntrerupte, reies din aceasta, atunci când este bine condusă, și la rândul lor o fac posibilă". 13 Aceste principii „sunt deduse din examinarea metodelor utilizate anterior". [14 Cum] se poate justifica , așadar, filosofic ideea că aceste principii sunt „operațional a priori pentru investigațiile ulterioare?" [15] Și în ce măsură pot fi folosite datele deduse din observație pentru a risipi iluziile care pretind a fi adevăruri? În pozitivism, logica, pe cât de formalistă este posibil de conceput, este dedusă din proceduri empirice, iar școlile care s-au autointitulat empiriocriticism sau empirism logic se dezvăluie în realitate a fi simple variații ale vechiului empirism senzațional. Judecățile consistente exprimate asupra empirismului de către gânditori diferiți unul de celălalt precum Platon și Leibniz, de Maistre, Emerson și Lenin, se aplică și adepților moderni ai acelei școli filosofice.

Empirismul distruge principiile care ar putea justifica știința și empirismul în sine. În sine, observația nu este un principiu, ci un model de comportament, un *modus procedendi,* care ar putea duce în orice moment la propria negare. Dacă, la un moment dat, știința și-ar schimba metodele și observația așa cum este practicată astăzi nu ar mai fi observabilă, ar fi necesar să se modifice principiul „filosofic" al observației și să se revizuiască întreaga filozofie în consecință, sau să se mențină
Principiul ca dogmă irațională. Această slăbiciune a pozitivismului este ascunsă de presupunerea pozitivistă implicită că procedurile empirice generale utilizate de știință corespund în mod natural rațiunii și adevărului. O astfel de credință optimistă este perfect justificată pentru omul de știință angajat în cercetări non-filosofice, dar atunci când este hrănită de un filosof, apare ca autoamăgirea unui absolutism naiv. Într-un anumit sens, chiar și dogmatismul irațional al Bisericii este mai rațional decât un raționalism atât de fervent încât se transcende pe sine. O echipă oficială de oameni de știință, conform teoriei pozitiviste, este mai independentă de rațiune decât Colegiul Cardinalilor, care trebuie să țină cont cel puțin de Evanghelii.

Pe de o parte, pozitiviștii spun că știința ar trebui să vorbească de la sine; pe de

altă parte, susțin că știința este doar un instrument și că instrumentele nu „vorbesc”, indiferent cât de excepționale ar fi rezultatele pe care le-au obținut. Fie că pozitiviștilor le place sau nu, filosofia pe care o predau este alcătuită din idei și este mai mult decât un simplu instrument. Conform teoriilor lor, cuvintele, în loc să aibă un sens, au doar o funcție. Paradoxul că doctrina lor filosofică consideră absența sensului drept sensul său ar putea fi un excelent punct de plecare pentru un proces dialectic de gândire: dar, din păcate, în acest punct, filosofia lor se oprește. Dewey pare să realizeze această slăbiciune atunci când scrie: „ Până când naturaliștii nu își vor aplica principiile și metodele la formularea unor topoi precum spiritul, conștiința, eul etc., vor fi într-un dezavantaj serios.” 16 Dar este zadarnic să sperăm că pozitivismul va rezolva vreodată problemele esențiale pe care până acum nu le-a abordat. Nu este o coincidență faptul că, după unele declarații explicite și evident materialiste ale lui Carnap și ale altora, pozitivismul a manifestat o anumită reticență în a aborda astfel de probleme delicate. Însăși structura metodologică și teoretică a neopozitivismului îi împiedică să abordeze întrebări precum „spirit, conștiință, sine etc.”. Pozitiviștii nu au dreptul să disprețuiască intuiționismul. Aceste două școli opuse au o slăbiciune comună: la un moment dat, ele blochează gândirea critică cu declarații autoritare, fie că privesc inteligența supremă sau știința ca surogat al acesteia.

Astfel, pozitivismul și neotomismul luminează doar o parte a adevărului și ignoră contradicțiile inerente principiilor lor. Prin urmare, ambele caută să se impună ca despoți în domeniul gândirii. Închizând ochii la faptul că deficiența lor este fundamentală, pozitiviștii atribuie incapacitatea lor de a aborda actuala criză intelectuală unei omisiuni minore; de exemplu, eșecul lor de a oferi o teorie plauzibilă.

al valorilor. Hook afirmă: „competența cercetării filosofice de a evalua” afirmațiile intereselor personale în viața socială, pe cele ale privilegiilor nedrepte și a tot ceea ce este prezentat ca „un adevăr național, de clasă sau rasial ”. [17] El dorește ca valorile să fie supuse examinării. Nagel afirmă, de asemenea, că „trebuie să folosim toate elementele analizei științifice, observației, reconstrucției imaginative, elaborării ipotezelor, verificării experimentale”. [18] Probabil că are în minte acea examinare a „cauzelor și consecințelor” valorilor despre care vorbește Hook și înseamnă că ar trebui să știm exact de ce vrem ceva și ce se va întâmpla dacă încercăm să realizăm ceea ce ne dorim sau, cu alte cuvinte, că idealurile și credințele trebuie examinate cu atenție, pentru a ști ce s-ar întâmpla dacă le-am pune în practică. Aceasta era, pentru Max Weber, un pozitivist convins, funcția științei în raport cu valorile. Weber, însă, a făcut o distincție clară între cunoașterea științifică și valori și nu credea că știința experimentală singură ar putea depăși antagonismele sociale și rezolva dezacordurile politice. Însă pozitivismul demonstrează o coerență perfectă atunci când reduce la un dat ceea ce îi scapă drept „valoare” și reprezintă lucrurile spirituale ca un fel de bun de consum, o marfă culturală. Gândirea filosofică independentă, critică și negativă

cum este, ar trebui să transcendă atât conceptul de valoare, cât și ideea validității absolute a faptelor.

Pozitiviștii sunt puternici doar superficial. Ei mărturisesc un optimism încrezător, crezând că ceea ce Dewey numește inteligență organizată este singurul lucru capabil să rezolve problema stabilității sociale sau a revoluției.

Optimismul lor, însă, maschează un defetism politic mai radical decât pesimismul lui Weber, care cu siguranță nu credea că știința poate reconcilia interesele de clasă.

Știința modernă, așa cum este concepută de pozitiviști, se referă exclusiv la afirmații despre fapte și, prin urmare, presupune reificarea vieții în general și a percepției în special. Ea consideră lumea ca o lume a faptelor și lucrurilor și nu vede nicio relație între transformarea lumii în fapte și lucruri și procesul social. Însuși conceptul de „fapt" este un produs al alienării sociale; în el, obiectul abstract al schimbului este conceput ca model pentru toate obiectele de experiență din categoria dată. Sarcina reflecției critice nu este doar de a înțelege faptele în evoluția lor istorică - iar acest lucru în sine ar avea implicații mult mai ample decât și-a imaginat vreodată scolastica pozitivistă - ci și de a aprofunda însuși conceptul de fapt, privindu-l în evoluția sa și, prin urmare, în relativitatea sa . Așa-numitele fapte constatate prin metode cantitative, pe care pozitiviștii sunt înclinați să le considere...
Ca și singurele fenomene științifice, acestea sunt adesea fenomene superficiale care obscurează, mai degrabă decât luminează, realitatea care se află în spatele lor. Un concept nu poate fi acceptat ca măsură a adevărului dacă idealul de adevăr căruia i se conformează presupune procese sociale cărora gândirea nu le poate atribui o valoare absolută. Fractura mecanică dintre origine și lucru este unul dintre punctele slabe ale oricărei gândiri dogmatice, iar remedierea acestei deficiențe este una dintre cele mai importante sarcini ale unei filosofii care nu confundă forma cristalizată a realității cu o lege a adevărului.

Identificând cunoașterea cu știința, pozitivismul atribuie inteligenței doar acele funcții necesare pentru a organiza materialul deja modelat după tiparele acelei culturi comerciale pe care inteligența ar trebui, în schimb, să fie chemată să o critice. Această limitare face ca inteligența să fie slujitoarea aparatului de producție, nu stăpâna ei , așa cum ar susține Hook și alți pozitiviști. Conținutul, metodele și categoriile științei nu sunt independente de conflictele sociale; nu stau deasupra lor; nici aceste conflicte nu sunt de așa natură încât să-i determine pe oameni să consimtă la experimente nelimitate cu unicul scop de a „revizui" valorile fundamentale. Numai într-o situație în care ar exista conflicte de orice fel, autoritatea științei ar putea aduce o schimbare istorică pozitivă. Pozitiviștii pot fi conștienți de acest fapt, dar refuză să accepte corolarul său: că știința are o funcție relativă și că depinde de filosofie să stabilească această funcție; ultra-idealiști în judecățile lor asupra practicii sociale, ei sunt ultra-realiști în disprețul lor față de teorie. Dacă teoria este redusă la un simplu instrument, toate mijloacele teoretice de transcendere a realității devin absurdități metafizice . În

virtutea aceleiași distorsiuni, realitatea astfel glorificată este golită de toate caracteristicile obiective care, datorită logicii lor interne, ar putea duce la o realitate mai bună .

Atâta timp cât societatea rămâne ceea ce este, abordarea deschisă a antagonismului dintre teorie și practică este mai utilă și mai onestă decât încercarea de a-l ascunde cu conceptul unei inteligențe organizate și funcționale. Această ipostazare idealistă și irațională este mai aproape de *Weltgeist-ul lui Hegel* decât cred criticii săi înșelători. Aceștia își identifică știința absolută cu adevărul , în timp ce știința este doar un element al adevărului . Într-adevăr, în filosofia pozitivistă, știința are caracteristicile unui spirit suprem și perfect chiar mai mult decât *Weltgeist-ul,* care, în conformitate cu tradiția misticismului german, include în mod explicit toate elementele negative ale istoriei. Nu este clar dacă conceptul de inteligență al lui Hook include și predicția precisă că armonia socială va fi atinsă prin experimente , dar cu siguranță încrederea în reexaminarea științifică a așa-numitelor valori depinde de o teorie.

intelectualismul evoluției.

În doctrinele lor etice, pozitiviștii, adepți ai Iluminismului, se dezvăluie a fi discipoli ai lui Socrate, care învăța că virtutea derivă în mod necesar din înțelepciune , în timp ce ignoranța duce inevitabil la răutate. Socrate încercase să emancipeze virtutea de religie. Doctrina sa a fost preluată ulterior de Pelagius, un călugăr britanic, care a pus la îndoială dacă harul este *o conditio sine qua non* a perfecțiunii morale și a susținut că înțelepciunea și legea sunt fundamentul acesteia din urmă. Pozitiviștii ar respinge probabil acest august pedigree. La nivel pre-filosofic, ei ar fi cu siguranță de acord cu o observație pe care am avut cu toții ocazia să o facem: și anume, că oamenii bine informați greșesc adesea. Dar atunci de ce să ne așteptăm la salvarea intelectuală în filosofie doar de la informații mai ample și mai detaliate? O astfel de așteptare are sens numai dacă pozitiviștii se țin cu tărie de ecuația socratică a înțelepciunii și virtuții sau de un principiu raționalist similar. În controversa de astăzi dintre profeții informației și cei ai dovezii imediate, disputa care a făcut ravagii acum cincisprezece secole asupra *gratia salvationis este reînnoită, deşi într-o formă mai mică.* Pelagienii moderni se luptă cu neotomiștii, la fel cum fondatorul școlii s- a luptat cu Sfântul Augustin.

Slăbiciunea filosofică a pozitivismului nu se datorează neverosimilității antropologiei naturaliste, ci incapacității sale de a reflecta, de a înțelege implicațiile filosofice ale pozitivismului însuși, atât în etică, cât și în epistemologie. Această incapacitate face ca teza sa să fie pur și simplu un alt panaceu, apărat cu forță, dar inutil datorită abstractizării și primitivității sale. Neopozitivismul insistă cu rigurozitate asupra secvenței perfecte a propozițiilor, asupra subordonării complete a fiecărui element al gândirii regulilor abstracte ale teoriei științifice. Dar principiile fundamentale ale filosofiei sale sunt extrem de disjuncte. Privind cu dispreț aproape toate marile sisteme filosofice ale trecutului, pozitiviștii par să creadă că lungile șiruri

de gânduri empiric neverificabile conținute în aceste sisteme sunt mai incerte, superstițioase, bizare, pe scurt, mai „metafizice” decât principiile lor relativ izolate, pe care pur și simplu le iau de la sine înțelese și pe care le pun la baza relației lor intelectuale cu lumea. Preferința pentru cuvinte și expresii simple, nepretențioase, care pot fi grupate la prima vedere, este una dintre cele mai evidente tendințe anti-intelectuale, antiumaniste în evoluția limbajului modern, ca și în întreaga viață culturală contemporană: este un simptom al însăși slăbiciunii de caracter împotriva căreia pozitivismul pretinde că o luptă.

Pozitiviștii susțin că principiile lor au o afinitate mai mare cu
Faptul că ideile umaniste despre libertate și dreptate sunt mai profunde decât cele ale altor sisteme filosofice este aproape la fel de eronat ca afirmațiile similare ale tomiștilor. Desigur, mulți reprezentanți ai pozitivismului modern se străduiesc să realizeze aceste idei; dar însăși dragostea lor pentru libertate pare să le întărească aversiunea față de ceea ce este vehiculul libertății : gândirea teoretică. Ei identifică scientismul cu interesele umanității. Însă aparența superficială a unei doctrine, și chiar tezele acesteia, rareori corespund funcției pe care o joacă în societate. Codul draconian, care dă impresia unei severități aproape sângeroase , a fost una dintre cele mai mari forțe ale civilizației, în timp ce, dimpotrivă - și în contradicție completă cu conținutul și sensul său - doctrina creștină, de la cruciade până la colonizarea modernă, a fost întotdeauna asociată cu ferocitatea și cruzimea. Pozitiviștii ar fi filosofi mai buni dacă ar recunoaște contradicția dintre orice idee filosofică și realitatea socială și ar evidenția consecințele antimoraliste ale principiilor lor, așa cum au făcut cei mai consecvenți „gânditori iluminiști”, precum Mandeville și Nietzsche, care nu au crezut niciodată în posibilitatea de a-și reconcilia ideile cu ideologiile oficiale, fie ele progresiste sau reacționare. Într-adevăr, în centrul operei lor s-a aflat întotdeauna negarea unei astfel de posibilități.

Crima intelectualilor moderni împotriva societății nu constă atât în aroganța lor, în dorința lor de a se retrage într-un turn de fildeș, cât în sacrificiul contradicțiilor și complexităților gândirii în favoarea așa-numitului bun simț. În mentalitatea omului modern, manipulat de sisteme extrem de rafinate, este încă prezent un element caracteristic omului cavernelor : ostilitatea față de străini, care se exprimă prin ura nu numai față de cei a căror piele are o culoare diferită de a noastră sau care poartă haine diferite, ci și față de gândire atunci când este ciudată și neobișnuită, ba chiar, față de gândirea însăși atunci când urmărește adevărul dincolo de limitele stabilite de cerințele unei anumite ordini sociale. Prea des, în zilele noastre, gândirea este forțată să se justifice pe baza utilității sale pentru un anumit grup constituit, mai degrabă decât pe propriul adevăr. Și, deși este adevărat că revolta împotriva sărăciei și a frustrării este un element prezent în fiecare operă coerentă de gândire, instrumentalitatea, capacitatea de a produce reforme, nu este un criteriu al adevărului.

Meritul pozitivismului constă în faptul că a transferat lupta Iluminismului împotriva mitologiilor în domeniul sacru al logicii tradiționale. Dar, la fel ca

mitologiștii moderni, pozitiviștii pot fi acuzați că urmăresc un scop fără a-l putea renunța de dragul adevărului. Idealiștii au glorificat cultura comercială atribuindu-i o semnificație prea înaltă; pozitiviștii o glorifică adoptând principiul călăuzitor al acelei culturi ca măsură de autodeterminare.
adevăr, așa cum literatura și arta populară modernă glorifică viața așa cum este, nu idealizând -o sau dându-i interpretări sublime, ci pur și simplu transferând-o corporal pe pânză, scenă sau ecran. Neotomismul trădează democrația nu - așa cum susțin pozitiviștii - pentru că principiile și valorile sale nu corespund realității lumii de astăzi; nici pentru că neotomismul întârzie utilizarea „metodelor care singurele ne-ar permite să înțelegem relațiile sociale și astfel să dobândim capacitatea de a le ghida”. [19] Într-adevăr, catolicismul este renumit pentru priceperea sa în acest domeniu. Eșecul tomismului se datorează faptului că este doar un adevăr pe jumătate. În loc să-și dezvolte doctrinele fără a ține cont de utilitatea lor, propagandiștii săi experți le-au adaptat întotdeauna nevoilor în schimbare ale forțelor sociale predominante: în ultimii ani, le-au adaptat chiar și nevoilor absolutismului modern, împotriva căruia - în ciuda înfrângerii sale actuale - viitorul trebuie încă protejat. Eșecul tomismului se datorează acceptării sale prompte față de scopuri pragmatice, mai degrabă decât aplicabilității sale limitate . Când o doctrină ipostaziază un principiu izolat care exclude orice element negativ, ea se predispune în mod paradoxal la conformism.

Ca toate ideile și sistemele care, oferind definiții directe ale adevărului și principii călăuzitoare, tind să domine scena culturală pentru o vreme, neo-tomismul și neo-pozitivismul dau vina pe doctrine antitetice față de ale lor pentru toate relele. Acuzațiile variază în funcție de formele politice predominante. În secolul al XIX-lea, când naturaliști precum Ernst Haeckel au acuzat filosofia creștină că slăbește moralul națiunii cu otrava supranaturalismului, filosofii creștini au contraatacat adresând același reproș naturalismului. Astăzi, cele două școli opuse se acuză reciproc că slăbesc spiritul democratic și ambele încearcă să-și susțină argumentele respective cu incursiuni dubioase în domeniul istoric. Este cu siguranță dificil să fii corect față de tomism, care rareori a dat o mână de ajutor opresiunii ori de câte ori s- a arătat dispus să îmbrățișeze biserica și care, cu toate acestea, pretinde a fi un pionier al libertății.

Aluzia lui Dewey la poziția reacționară adoptată de biserică față de darwinism este parțial nedreaptă.

Conceptul de progres exprimat în astfel de teorii biologice necesită multă elaborare și s-ar putea să nu dureze mult până când pozitiviștii se vor alătura tomiștilor în critica sa. De multe ori în istoria civilizației occidentale , Biserica Catolică și marii săi învățători au ajutat știința să se emancipeze de superstiție și șarlatanism. Dewey pare să creadă că în primul rând oamenii cu convingeri religioase s-au opus spiritului științific. Aceasta este o problemă complicată; dar când, în acest context, Dewey
Dacă îl pune sub semnul întrebării pe „istoricul ideilor”, [20] acesta din urmă ar trebui

să-i amintească faptul că ascensiunea unei științe europene este , la urma urmei, de neconceput fără Biserică. Părinții Bisericii au dus o luptă neobosită împotriva „slăbiciunilor fibrei” de tot felul, inclusiv astrologia, ocultismul și spiritismul, față de care anumiți filozofi pozitiviști ai timpului nostru s-au dovedit mai puțin imuni decât Tertulian, Hipolit sau Sfântul Augustin.

Relația dintre Biserica Catolică și știință variază în funcție de alianța Bisericii cu forțe progresiste sau reacționare. În timp ce Inchiziția spaniolă a ajutat o curte putredă să înăbușe orice reformă economică și socială solidă, unii papi au cultivat legături cu mișcarea umanistă din întreaga lume. Dușmanii lui Galileo au întâmpinat dificultăți în a crea resentimente între el și prietenul său, Papa Urban al VIII-lea, iar succesul lor final poate fi atribuit mai degrabă incursiunilor teologice și epistemologice ale lui Galileo decât teoriilor sale științifice. Vincent de Beauvais, cel mai mare enciclopedist medieval, a vorbit despre Pământ ca despre un punct în univers; iar Papa Urban însuși considera, aparent, teoria copernicană o ipoteză demnă de luat în considerare. Ceea ce se temea Biserica nu era știința naturală în sine : era perfect capabilă să se împace cu aceasta. În cazul lui Galileo, aceasta se îndoia de valoarea dovezilor prezentate de Copernic și Galileo; prin urmare, el își putea baza cel puțin cazul pe o apărare a raționalității împotriva concluziilor pripite. Intriga a jucat cu siguranță un rol important în condamnarea lui Galileo; Însă un *advocatus diaboli* ar putea argumenta că reticența anumitor cardinali de a accepta doctrina lui Galileo se datora suspiciunii că aceasta era pseudoștiințifică, precum astrologia sau teoria rasială contemporană. În loc să adere la orice fel de empirism sau scepticism, gânditorii catolici au îmbrățișat doctrina omului și a naturii conținută în Vechiul și Noul Testament. Această doctrină, care oferea o anumită apărare împotriva superstiției deghizate în știință sau sub alte deghizări, ar fi putut împiedica biserica să facă cauză comună cu gloata sângeroasă care pretindea că a fost martoră la cazuri de vrăjitorie: biserica trebuia să se predea voinței majorității, asemenea acelor demagogi care afirmă că „poporul are întotdeauna dreptate” și folosesc adesea acest principiu doar pentru a submina fundamentele instituțiilor democratice. Și totuși, faptul de a fi participat la torturile vrăjitoarelor, de a fi vărsat sângele inocenților, nu dovedește că Biserica a fost un dușman al științei. La urma urmei, dacă William James și F.C.S. Schiller au putut să se înșele în privința fantomelor, Biserica s-ar fi putut înșela în privința vrăjitoarelor. Torturile la care au fost supuși, arderea pe rug, dezvăluie de fapt altceva , și anume o îndoială implicită cu privire la însăși credința catolică. Torționarii au demonstrat adesea o conștiință tulburată, căci
de exemplu când invocau sofismul jalnic conform căruia atunci când un om este ars pe rug nu se varsă sânge.

Cel mai mare defect al tomismului nu este specific încarnării sale moderne: acesta poate fi urmărit până la Toma d'Aquino și chiar la Aristotel. Acest defect constă în identificarea adevărului și binelui cu realitatea. Se pare că atât pozitiviștii, cât și tomiștii cred că, adaptându-se la ceea ce ei numesc realitate , omenirea poate

scăpa de impasul în care se află astăzi. O analiză critică a acestui conformism ar evidenția probabil terenul comun dintre cele două școli de gândire: ambele acceptă, ca model de comportament, o ordine în care eșecul sau succesul - temporal sau etern - joacă un rol esențial. S-ar putea spune chiar că acest principiu de valoare îndoielnică - adaptarea umanității la ceea ce teoria recunoaște drept realitate - este una dintre cauzele fundamentale ale decadenței intelectuale de astăzi. În zilele noastre, dorința frenetică a umanității de a se adapta la ceva ce are puterea de a exista, fie că este numit fapt sau ens rationale, a condus la o situație de raționalitate irațională . În această epocă a rațiunii formalizate, doctrinele se succed atât de rapid încât fiecare este considerată doar o altă ideologie printre multe altele, totuși fiecare este invocată, pentru o vreme, pentru a justifica opresiunea și discriminarea.

Umanismul a visat odată să unească umanitatea inspirând tuturor oamenilor o concepție comună despre destinul lor; credea că poate transforma societatea din rău în bine printr-o critică teoretică a practicii contemporane. Se pare că aceasta a fost o iluzie. Astăzi, cuvintele sunt considerate scheme și programe de acțiune; oamenii cred că cerințele realității ar trebui validate de filozofie, care a devenit slujitoarea realității. Dar și aceasta este o iluzie și este împărtășită de pozitiviști și neotomiști; îndemnul pozitivist de a se conforma faptelor și bunului simț, mai degrabă decât ideilor utopice, nu este atât de diferit de îndemnul de a asculta de realitatea așa cum este interpretată de instituțiile religioase, care, la urma urmei, sunt ele însele fapte. Ambele școli exprimă cu siguranță un adevăr, deși greșesc prezentându-l ca fiind întregul adevăr. Pozitivismul își împinge critica dogmatismului până la punctul de a anula principiul adevărului, în numele căruia numai critica are sens; neotomismul, pe de altă parte, apără principiul atât de inflexibil încât adevărul devine opusul său. Ambele școli au un caracter heteronom; una tinde să înlocuiască rațiunea autonomă cu automatismul unei metodologii extrem de funcționale, cealaltă să o înlocuiască cu autoritatea dogmei.

Note

1 Sidney Hook, *„The New Failure of Nerve* **”, John** Dewey, *„Anti-Naturalism in Extremis”* **și** Ernest Nagel, „ *Malicious Philosophies of Science* ”, Partisan Review, ianuarie-februarie 1943, X, 1, pp. 2-57. Porțiuni din aceste articole apar în *Naturalism and the Human Spirit,* editat de Y. H. Krikorian, Columbia University Press, 1944.

2 *Noul eșec al sistemului nervos* , cit., pp. 3-4.

3 *Antinaturalismul în Extremis* cit., p. 26

4 Această importantă școală metafizică include unii dintre cei mai responsabili istorici și scriitori ai timpului nostru. Observațiile critice făcute în text privesc doar tendința spre un dogmatism care neagă libertatea gândirii filosofice.

5 *Summa Theologica,* partea a 3-a, supliment. „Pentru ca aleșii să se bucure de

ele, contemplând în ele dreptatea lui Dumnezeu și crezând că au fost cruțați.”

6 *Summa contra Gentiles,* I, 16.
7 Hook, *Noul eșec al sistemului nervos* , cit., p. 10.
8 Nagel, *Filosofii răuvoitoare ale științei* , cit., p. 41
9 Hook, *Noul eșec al sistemului nervos* , cit., p. 6.
10 *Noua defecțiune a sistemului nervos* , cit., p. 7.
11 *Antinaturalismul în Extremis* cit., p. 26.
12 *Antinaturalismul în Extremis* cit., p. 26.
13 *Logică,* p. 11.
14 *Logic* cit., p. 13.
15 *Ibidem,* p. 14.
16 *Antinaturalismul în Extremis* cit., p. 28
17 *Noua defecțiune a sistemului nervos* , cit., p. 5.
18 *Filosofii răuvoitoare ale științei* , cit., p. 57.
19 *Antinaturalismul în Extremis* cit., p. 27.
20 *Antinaturalismul în Extremis* cit., p. 31.

Capitolul trei

Revolta naturii

Dacă raţiunea este declarată incapabilă să stabilească scopurile ultime ale existenţei umane şi trebuie să se mulţumească să reducă totul la un simplu instrument, nu-i mai rămâne decât un singur scop: acela de a-şi perpetua propria activitate coordonatoare . Această activitate era odată atribuită „subiectului" autonom. Procesul de subiectivizare, însă, a afectat toate categoriile filosofice: nu le-a relativizat şi nu le-a menţinut într- o unitate de gândire mai structurată, ci le-a redus la statutul de fapte care trebuie catalogate. Acest lucru este valabil şi pentru categoria subiectului. Încă de la Kant, filosofia dialectică a căutat să păstreze moştenirea transcendentalismului critic şi, mai presus de toate, principiul conform căruia trăsăturile şi categoriile fundamentale ale înţelegerii noastre asupra lumii depind de factori subiectivi. Fiecare etapă a procesului de definire a obiectului trebuie să fie însoţită de conştientizarea sarcinii de a urmări conceptele până la originile lor subiective. Acest lucru se aplică ideilor fundamentale precum fapt, eveniment, lucru, obiect şi natură, nu mai puţin decât relaţiilor psihologice sau sociologice. De la Kant încoace, idealismul nu a uitat niciodată această cerinţă a filosofiei critice. Chiar şi neo-hegelienii şcolii spiritiste au văzut în sine „cea mai înaltă formă de experienţă care ne-a fost acordată, dar... nu o formă adevărată" [1] , deoarece ideea de subiect este un concept izolat pe care gândirea filosofică trebuie să-l relativizeze. Însă Dewey, care uneori pare să fie de acord cu Bradley în a acorda experienţei primul loc în metafizică, declară că „sinele sau subiectul sau experienţa este o parte integrantă a cursului evenimentelor" [2.] Pentru el, „organismul — sinele, «subiectul» acţiunii — este un factor în experienţă", nu în afara ei [3.] El clasifică subiectul în acest fel. Dar cu cât natura este văzută mai mult ca „o mare harababură de lucruri eterogene" [4] (o „harababură", fără îndoială, doar pentru că structura sa nu corespunde utilizării omului), ca un set de fiinţe şi lucruri care sunt simple obiecte în faţa subiecţilor umani, cu atât subiectul, odinioară considerat autonom, este golit de orice conţinut pentru a se transforma în cele din urmă într-un simplu nume.

fără a mai rămâne nimic de numit. Transformarea totală a fiecărui domeniu al existenţei într-un set de unelte duce la lichidarea subiectului care ar trebui să le

folosească. Aceasta conferă societății industriale moderne un aspect nihilist; subiectivizarea, care exaltă subiectul, îl condamnă la moarte.

Ființele umane, în procesul emancipării lor, împărtășesc soarta restului lumii lor. Dominarea asupra naturii include dominația asupra umanității. Fiecare individ nu trebuie doar să coopereze cu ceilalți pentru a subjuga natura externă, atât umană, cât și non-umană, ci, pentru a face acest lucru, trebuie să subjuge natura în sine . Ceea ce este de obicei considerat un scop suprem - fericirea individuală , sănătatea, bogăția - prinde sens doar din potențialul său funcțional , adică din capacitatea sa de a crea condiții favorabile pentru producția intelectuală și materială. Astfel, dacă în societatea industrială , umanitatea renunță la sine, această renunțare nu are niciun scop care să transcendă însăși societatea industrială ; ea duce la raționalitate în termeni de mijloace, dar la cea mai absolută iraționalitate în termeni de viață umană. Societatea și instituțiile sale, nu mai puțin decât individul însuși, poartă amprenta acestei discrepanțe. Întrucât înrobirea naturii, în interiorul și în afara omului, continuă fără niciun motiv, fără nicio justificare reală, natura nu este cu adevărat transcensă sau reconciliată cu cerințele realității sociale , ci doar reprimată.

Rezistența la această opresiune, rebeliunea împotriva ei, a tulburat civilizația încă de la nașterea sa, atât sub forma revoltelor sociale - cum ar fi în răscoalele țărănești spontane din secolul al XVI-lea sau în tulburările rasiale iscusite din zilele noastre - cât și sub forma crimelor individuale și a tulburărilor mintale. Tipic pentru epoca în care trăim este modul în care forțele predominante ale civilizației însele „manipulează” această revoltă a naturii, folosind-o ca mijloc de a perpetua condițiile care îi dau naștere și împotriva cărora este îndreptată. Civilizația, ca iraționalitate rațională , „completează” revolta naturii, transformând-o într-un alt mijloc sau instrument.

Aici dorim să examinăm pe scurt câteva aspecte ale acestui mecanism, de exemplu, situația omului într-o cultură al cărei motiv fundamental este autoconservarea de dragul autoconservării; internalizarea dominației omului asupra naturii prin dezvoltarea subiectului abstract, eul; inversiunea dialectică a principiului dominației, prin care omul devine un instrument al însăși naturii pe care o subjugă; impulsul mimetic reprimat, o forță distructivă exploatată de cele mai radicale sisteme de dominație socială. Printre curentele intelectuale simptomatice ale interconectării dintre dominație și revoltă, vom examina darwinismul, nu pentru că alte sisteme filosofice nu pot servi la fel de bine, ci și pentru că
Mai bine, pentru a ilustra identificarea dominației omului asupra naturii cu supunerea sa față de aceasta, dar pentru că darwinismul reprezintă una dintre etapele fundamentale ale procesului de „iluminism” popular; prin darwinism, era inevitabil să ajungem la situația culturală a zilelor noastre.

Un aspect al civilizației ar putea fi definit ca înlocuirea treptată a selecției naturale cu acțiunea rațională. Supraviețuirea – sau, să zicem, succesul – depinde de capacitatea individului de a se adapta la presiunile pe care societatea le exercită

asupra sa. Pentru a supraviețui, omul se transformă într-un aparat care reacționează corespunzător în orice moment la situațiile derutante și provocatoare care îi alcătuiesc viața; fiecare trebuie să fie pregătit să înfrunte orice situație. Aceasta, fără îndoială, nu este o caracteristică unică vremurilor noastre; a fost prezentă de-a lungul istoriei omenirii. Este adevărat, însă, că resursele intelectuale și psihologice ale individului s-au schimbat odată cu schimbările mijloacelor de producție materială. Viața unui fermier sau meșteșugar olandez din secolul al XVII-lea sau a unui negustor din secolul al XVIII-lea era cu siguranță mult mai puțin sigură decât cea a unui muncitor de astăzi; dar industrializarea a adus cu sine fenomene calitativ noi. Procesul de adaptare de astăzi a devenit intenționat și, prin urmare, total.

Așa cum întreaga viață tinde astăzi să fie din ce în ce mai mult supusă unui proces de raționalizare și planificare, tot așa viața fiecărui individ - inclusiv cele mai secrete impulsuri ale sale, care odinioară reprezentau domeniul său privat - trebuie să țină cont de cerințele raționalizării și planificării: supraviețuirea individului presupune adaptarea sa la cerințele sistemului care caută să se perpetueze. Omul nu mai are nicio modalitate de a scăpa de sistem; și așa cum procesul de raționalizare nu mai este rezultatul unor forțe anonime ale pieței, ci este decis în mod conștient de o minoritate dedicată sarcinii de planificare, tot așa masa subiecților trebuie să se adapteze în mod conștient; subiectul trebuie, ca să spunem așa (dacă vrem să folosim definiția pragmatistă), să-și dedice toate energiile pentru a fi „în mișcarea lucrurilor, aparținând acesteia” . [5] A fost odată ca niciodată, realitatea era contrastată și comparată cu idealul elaborat de individul care trebuia să fie autonom; iar realitatea trebuia să fie modelată în conformitate cu acest ideal. Astăzi, gândirea avangardistă nu mai vrea să audă de aceste ideologii și, astfel, facilitează, fără să știe, ridicarea realității la nivelul unui ideal. Adaptarea devine astfel norma fundamentală pentru orice comportament subiectiv. Așa cum triumfează rațiunea subiectivă, formalizată reprezintă și triumful unei realități care se ridică în fața subiectului ca absolută, înzestrată cu o putere copleșitoare.

Natura producției moderne cere mult mai multă flexibilitate decât oricând; nevoia de inițiativă sporită în aproape toate domeniile vieții aduce cu sine nevoia unei capacități mai mari de adaptare la situații diverse și în schimbare. Dacă un meșteșugar medieval s-ar fi putut dedica unei alte meserie, schimbarea pentru el ar fi fost mai radicală decât cea cu care se confruntă astăzi un om care devine succesiv mecanic, agent de vânzări ambulant sau directorul unei companii de asigurări. Uniformitatea tot mai mare a proceselor tehnice facilitează schimbarea locului de muncă pentru bărbați. Dar dacă trecerea de la o activitate la alta este mai ușoară, asta nu înseamnă că există mai mult timp liber pentru speculații sau abateri de la tiparele stabilite: cu cât inventăm mai multe mecanisme sau invenții pentru a domina natura, cu atât trebuie să le sclavizăm mai mult dacă vrem să supraviețuim.

Treptat, omul a devenit mai puțin dependent de normele absolute de conduită, de idealurile obligatorii pentru toți; într-adevăr, este considerat atât de complet liber

încât nu are nevoie de nicio altă lege decât a sa. Dar, paradoxal, pasivitatea a crescut mână în mână cu independența . În timp ce omul a devenit extrem de priceput în calculele sale în ceea ce privește alegerea mijloacelor , alegerea scopurilor sale - odinioară legată de credința într-un adevăr obiectiv - a devenit lipsită de inteligență: purificat de orice urmă de mitologie, inclusiv de mitologia rațiunii obiective, individul reacționează mecanic, respectând modele generale de adaptare. Forțele economice și sociale capătă caracterul unor forțe naturale oarbe pe care omul, dacă dorește să supraviețuiască, trebuie să le stăpânească adaptându-se la ele. Ca rezultat final al procesului, avem, pe de o parte, sinele, eul abstract golit de orice substanță, cu excepția acestei încercări de a transforma tot ce există în cer și pe pământ într-un instrument al supraviețuirii sale, iar pe de altă parte, o natură care este, de asemenea, golită, degradată la materie pură, care trebuie dominată fără alt scop decât acela de a o domina.

Pentru omul obișnuit, supraviețuirea a devenit dependentă de reflexele sale rapide; rațiunea este chiar identificată cu această facultate, care este un aspect al capacității de adaptare. Poate părea că omul modern are mult mai multă libertate de alegere decât predecesorii săi și, într-un anumit sens, este adevărat; această libertate a crescut imens odată cu creșterea capacității productive . În termeni cantitativi, un muncitor modern are la dispoziție o gamă mult mai largă de bunuri de consum decât s-ar putea bucura un aristocrat din ancien régime. Importanța acestui fenomen istoric nu trebuie subestimată; dar înainte de a interpreta creșterea opțiunilor ca o creștere a libertății prin imitarea...

Ca pasionați ai producției de masă, trebuie să luăm în considerare presiunea inseparabilă de această creștere și schimbarea calitativă care însoțește acest nou tip de alegere. Această presiune constă în constrângerea pe care condițiile sociale moderne o exercită asupra tuturor; schimbarea poate fi ilustrată prin diferența dintre un meșteșugar de modă veche care alege cea mai potrivită unealtă pentru o sarcină delicată și muncitorul modern care trebuie să decidă rapid pe care dintre multele pârghii să o tragă sau pe care comutator să o schimbe. Conducerea unui cal și a unui automobil modern implică grade de libertate foarte diferite . Pe lângă faptul că automobilul este accesibil unui procent mult mai mare din populație decât cei care și-ar putea permite o trăsură, automobilul este mai rapid și mai eficient, necesită mai puțină întreținere și este poate mai ușor de manevrat. Toate acestea implică o creștere a libertății , dar sunt însoțite de o schimbare a naturii acestei libertăți. Este ca și cum nenumărate legi, reguli și instrucțiuni pe care trebuie să le respectăm ar conduce mașina pentru noi: există limite de viteză, semne care ne ordonă să conducem încet, să ne oprim, să rămânem pe anumite benzi și chiar semne care ne arată forma curbei pe care o vom lua în curând. Trebuie să ne ținem ochii pe drum și să fim pregătiți să reacționăm în orice moment cu mișcarea potrivită. Spontaneitatea a fost înlocuită de o atitudine mentală care ne obligă să renunțăm la orice emoție sau idee care ar putea diminua disponibilitatea noastră de a răspunde cerințelor impersonale care ne apasă

din toate părțile.

Schimbarea ilustrată de acest exemplu se extinde la aproape fiecare domeniu al culturii noastre. Comparați metodele de persuasiune folosite de oamenii de afaceri de modă veche cu cele ale publicității moderne : reclame neon stridente, panouri publicitare imense și difuzoare asurzitoare. Printre rândurile de sloganuri scrise într-un limbaj copilăresc, sloganuri pentru care nimic nu este sacru, se ascund cuvinte invizibile care proclamă puterea corporațiilor industriale capabile să plătească pentru toată această stupiditate ostentativă. Taxele de membru și cotizațiile acestei fraternități de afaceri sunt atât de mari încât umilul nou-venit este învins înainte chiar de a se angaja în luptă. Cuvintele invizibile pe care le-am menționat proclamă, de asemenea, existența unor relații și acorduri între cele mai puternice companii și, în cele din urmă, puterea aparatului economic în ansamblu.

Consumatorului i se oferă o alegere , ca să spunem așa ; dar indiferent de bunurile pe care decide să le cumpere, raportul dintre valoarea bunurilor achiziționate și banii cheltuiți este întotdeauna același, iar consumatorul nu câștigă nimic alegând o marcă în detrimentul alteia. Diferența de calitate dintre două bunuri de consum populare oferite spre vânzare la același preț este la fel de infimă ca diferența de conținut.
de nicotină de la două mărci de țigări. Totuși, această diferență, coroborată de „dovezi științifice”, este proclamată pe panouri publicitare iluminate de mii de becuri electrice, la radio și pe pagini întregi de ziare și reviste, ca și cum ar reprezenta o revelație care ar schimba cursul vieții, nu o diferență neglijabilă, o fracțiune atât de iluzorie încât nu ar conta nici măcar pentru un fumător înrăit. Oamenii reușesc cumva să citească printre rândurile acestui limbaj al puterii: înțeleg perfect ce se întâmplă și se adaptează.

În Germania nazistă, diversele imperii economice concurente au format un front comun împotriva poporului, sub egida *Volksgemeinschaft,* renunțând la diferențele superficiale. Însă poporul german, supus unui baraj constant de propagandă, era deja pregătit să se adapteze pasiv la noile relații de putere, permițându-și doar genul de reacție care i-ar fi permis să se integreze în cadrul economic, social și politic. Înainte de a învăța să se descurce fără libertate politică , germanii învățaseră să considere formele de guvernare pur și simplu ca un alt cadru la care trebuiau să se adapteze, așa cum își adaptau reacțiile la o mașină din atelier sau la regulile de circulație. După cum am spus deja , nevoia de adaptare a existat în mod natural și în trecut; diferența constă în măsura în care această atitudine a pătruns întreaga natură umană și a modificat caracterul libertății dobândite . Mai presus de toate, constă în faptul că omul modern se abandonează acestui proces nu ca un copil cu o încredere naturală în autoritate , ci ca un adult care renunță la o individualitate deja dobândită. Victoria civilizației este prea completă pentru a fi adevărată; deci adaptarea la ziua de azi include un element de resentiment și furie reprimată.

Din punct de vedere intelectual, omul modern este mai puțin ipocrit decât strămoșii săi din secolul al XIX-lea, care justificau practicile sociale materialiste

atribuindu-le scopuri idealiste cu fraze pioase. Astăzi, nimeni nu se lasă păcălit de o astfel de ipocrizie; dar asta nu se datorează faptului că contradicția dintre frazele pompoase și faptele reale a fost abolită. Contradicția a fost doar instituționalizată; ipocrizia a devenit atât de cinică încât nici măcar nu se așteaptă să fie crezută. Aceeași voce care intonează imnuri aduse celor mai nobile lucruri din viață, precum arta, prietenia sau religia, îndeamnă ascultătorul să aleagă o anumită marcă de săpun. Broșurile care învață cum să-ți îmbunătățești vorbirea, cum să înveți să asculți muzică, cum să te salvezi sunt scrise în același stil ca cele care ilustrează meritele laxativelor: un singur copywriter expert le-ar fi putut scrie pe toate. În diviziunea extrem de avansată a muncii, exprimarea a devenit un instrument folosit de...
specialiști în slujba industriei. Un aspirant la titlul de scriitor poate urma o școală și poate învăța toate combinațiile care pot fi derivate dintr-o listă de intrigi predefinite , care, la rândul lor, sunt parțial coordonate cu nevoile altor instrumente ale culturii de masă, în special cele ale industriei cinematografice. Un roman este scris având în vedere posibilitatea de a fi ales ca subiect al unui film; o simfonie sau o poezie sunt compuse având în vedere valoarea lor propagandistică. A fost odată ca niciodată, arta, literatura și filosofia se străduiau să exprime sensul lucrurilor și al vieții, să dea glas la tot ceea ce este tăcut, să doteze natura cu un organ prin care să-și poată face cunoscute suferințele sau, am putea spune, să numească realitatea pe adevăratul ei nume. Astăzi, natura a fost jefuită de capacitatea de a vorbi. Odinioară, se credea că fiecare propoziție, cuvânt, strigăt sau gest avea un sens intrinsec; astăzi, acestea sunt doar un accident.

Povestea băiatului care privește cerul și întreabă: „Tată, luna este o reclamă pentru ce?” exprimă alegoric schimbarea relației dintre om și natură în epoca rațiunii formalizate. Pe de o parte, natura a fost golită de orice valoare sau semnificație intrinsecă; pe de altă parte, viața umană a fost golită de orice alt scop în afară de autoconservare. Omul caută să transforme tot ce îi stă la îndemână într-un mijloc pentru atingerea acestui scop. Fiecare cuvânt sau expresie care sugerează relații non-pragmatice este suspectă. Încearcă să-i ceri unui bărbat să admire ceva, să respecte un sentiment sau o atitudine, să iubească o persoană pentru sine, fără motive ascunse: acel bărbat te va lua drept sentimentalism, va bănui că îl batjocorești sau că încerci să-l faci să creadă ceva. Nu toată lumea va crede că luna atârnă pe cer pentru a face reclamă unui produs, dar mai mult sau mai puțin toată lumea tinde să se gândească la ea în termeni de balistică sau distanță în spațiu.

Transformarea completă a lumii într-o lume a mijloacelor, mai degrabă decât a scopurilor , este ea însăși o consecință a dezvoltării istorice a metodelor de producție. Pe măsură ce producția materială și organizarea socială devin mai complicate și mai reificate, devine din ce în ce mai dificil să recunoaștem mijloacele ca atare, deoarece acestea capătă aspectul unor entități autonome . Atâta timp cât mijloacele de producție sunt primitive, formele de organizare socială rămân și ele primitive. Instituțiile triburilor polineziene , de exemplu, reflectă presiunea directă și

copleșitoare a naturii; aici, organizarea socială este dictată direct de nevoile materiale . Bătrânii, mai slabi decât tinerii, dar mai experimentați, planifică expediții de vânătoare, construiesc poduri, aleg locuri de campare și așa mai departe; tinerii trebuie să se supună. Femeile, mai slabe decât bărbații, nu vânează și nu participă la banchete unde se mănâncă vânat mare sau la ospețe.
Pregătirea lor; sarcinile lor sunt de a culege plante comestibile și crustacee. Riturile magice sângeroase servesc parțial la inițierea tinerilor, parțial la insuflarea lor a unui respect imens pentru puterea preoților și a bătrânilor.

Ceea ce este adevărat pentru popoarele primitive este valabil și pentru comunitățile mai civilizate : tipurile de arme și mașini pe care oamenii le folosesc în diferite etape ale evoluției lor necesită anumite forme de comandă și ascultare, cooperare și subordonare și, prin urmare, determină și apariția anumitor forme de legalitate, artă și religie. De-a lungul lungii lor istorii, oamenii au atins în anumite momente o asemenea libertate față de presiunea imediată a naturii, încât au putut să gândească despre natură și realitate în mod dezinteresat, fără a căuta în ele, direct sau indirect, mijloacele de autoconservare. Aceste forme de gândire relativ independentă, pe care Aristotel le numește contemplare teoretică, au fost cultivate în special de filosofie; adică, filosofia care viza o cunoaștere care nu era menită să servească calculelor utilitare, ci doar să faciliteze înțelegerea naturii în sine .

Dintr-o perspectivă economică, gândirea speculativă era cu siguranță un lux pe care, într-o societate bazată pe dominația unei clase restrânse asupra altora, și-l putea permite doar o elită de oameni liberi de obligația muncii manuale. Intelectualii, dintre care Platon și Aristotel au fost primii doi mari purtători de cuvânt europeni, își datorează însăși existența și posibilitatea de a se deda meditației chiar sistemului de dominație din care au căutat să se emancipeze intelectual. Urme ale acestei situații paradoxale pot fi găsite în multe sisteme de gândire. Astăzi - și acesta este cu siguranță progres - masele știu că această libertate de a se angaja în contemplare vine doar ocazional; a fost întotdeauna privilegiul anumitor grupuri, care apoi au dezvoltat automat o ideologie care le-a ipostaziat privilegiul ca virtute umană și astfel a răspuns obiectivelor ideologice ale momentului, glorificând oamenii liberi de obligația muncii manuale. De aici și neîncrederea stârnită de aceste grupuri. În zilele noastre, intelectualii nu pot scăpa de presiunile realității economice și nici de obligația de a-i satisface cerințele în schimbare. Meditația, care odinioară privea spre eternitate , este, în consecință, înlocuită de inteligența pragmatică, care privește spre viitorul imediat. În loc să-și piardă statutul privilegiat, gândirea speculativă este de fapt eliminată – iar acest lucru cu siguranță nu poate fi numit progres. Este adevărat că, în acest proces, natura a încetat să inspire frică, și-a pierdut calitățile oculte; dar este, de asemenea, adevărat că, complet lipsită de capacitatea de a vorbi prin spiritul uman, chiar și în limbajul distorsionat al acelor grupuri privilegiate, natura își ia revanșa.

Insensibilitatea omului modern față de natură este doar o variantă a atitudinii pragmatice caracteristice civilizației occidentale în ansamblu . Ea ia forme diferite.

Vânătorul de odinioară vedea preriile și munții doar ca pe o perspectivă pentru o vânătoare rodnică, în timp ce omul de afaceri modern vede peisajul ca pe un fundal potrivit pentru o paradă de panouri publicitare. Soarta animalelor din lumea noastră este simbolizată de un articol de ziar publicat acum câțiva ani, care menționa că aterizările avioanelor în Africa erau adesea împiedicate de turme de elefanți și alte animale: aici, animalele sunt, prin urmare, considerate simple perturbatoare de trafic. Această mentalitate , care îl concepe pe om ca fiind unicul și absolutul stăpân al lumii, poate fi urmărită până la primele capitole ale Genezei. Puținele precepte favorabile animalelor găsite în Biblie au fost interpretate de cei mai mari gânditori religioși - Pavel, Toma d'Aquino, Luther - ca având legătură doar cu educația morală a omului; în niciun caz nu ar exprima o obligație a omului față de alte creaturi. Doar sufletul omului poate fi mântuit; animalele au doar dreptul să sufere. „Unii bărbați și femei", scria un cleric englez acum câțiva ani, „suferă sau mor pentru a da viață, bunăstare, fericire altora. Vedem continuu această lege în acțiune, al cărei exemplu suprem a fost arătat lumii (și scriu cu profundă reverență) pe Calvar. De ce ar trebui animalele să se sustragă acestei legi sau acestui principiu?" [6.] Papa Pius al IX-lea nu a permis înființarea unei societăți pentru protecția animalelor la Roma, deoarece , așa cum a declarat el, teologia învață că omul nu are nicio obligație față de animale . [7.] Nazismul, este adevărat, se lăuda foarte mult cu protecția pe care o oferea animalelor, dar numai în scopul de a umili mai profund acele „rase inferioare" pe care naziștii le tratau ca fiind simple naturi.

Citățm aceste exemple doar pentru a demonstra că rațiunea pragmatică nu este nimic nou. Cu toate acestea, doctrina filosofică din spatele ei - ideea că rațiunea, cea mai înaltă facultate umană , se ocupă doar de instrumente, ba chiar este ea însăși doar un instrument - este astăzi mai clar formulată și mai universal acceptată ca niciodată. Principiul dominației umane asupra naturii a devenit idolul căruia i se sacrifică totul.

Istoria efortului omului de a subjuga natura este și istoria subjugării omului de către om: această istorie dublă se reflectă în evoluția conceptului de sine.

Este dificil de spus cu precizie ce au înțeles limbile lumii occidentale, în orice perioadă istorică, prin termenul ego - un concept legat de asociații vagi. Ca principiu al sinelui care se străduiește să depășească

În lupta sa împotriva naturii în general, împotriva altor oameni în special și împotriva propriilor impulsuri, eul pare a fi legat de funcțiile de dominație, comandă și organizare. Principiul eului pare să găsească un simbol în brațul întins al liderului care își îndrumă oamenii în marș sau îi condamnă pe cei vinovați la pedeapsa capitală. Spiritual, el seamănă cu o rază de lumină: pătrunzând întunericul , trezește fantomele credinței și sentimentelor care adoră să se ascundă în umbră. Din punct de vedere istoric, el aparține în mod specific unei epoci a privilegiului de castă, caracterizată printr-o diviziune clară între munca intelectuală și cea manuală, între cuceritori și cuceriți. El a predominat în epoca patriarhală, în timp ce cu siguranță nu a jucat un rol proeminent în zilele matriarhatului - pentru a ne aminti de Bachofen și

Morgan - când omenirea venera zeități chtonice ; nici un *eul* nu poate fi atribuit sclavului antichității sau masei amorfe de la baza piramidei sociale.

în timp un caracter mai spiritual . Vocea conștiinței a înlocuit stăpânul în emiterea ordinelor. Istoria civilizației occidentale ar putea fi scrisă în termenii dezvoltării eului, văzut ca subordonatul care sublimează - adică internalizează - ordinele stăpânului care l-a precedat în autodisciplină. Din această perspectivă, liderul și elita ar putea fi prezentați ca factorii care au adus coerență și conexiune logică operațiunilor vieții de zi cu zi, conferind procesului de producție, oricât de primitiv, continuitate, regularitate și chiar uniformitate. Eul prezent în fiecare subiect a devenit o încarnare a liderului și a stabilit o legătură rațională între experiențele multiple ale diferiților oameni. Așa cum liderul își grupează oamenii, împărțindu-i în trupe de infanterie și călărie, așa cum liderul planifică viitorul, tot așa eul clasifică experiențele în categorii și specii și planifică viața individului. Sociologii francezi ne-au învățat că aranjamentul ierarhic al conceptelor generale primitive reflecta organizarea tribului și puterea acestuia asupra individului; Ei au arătat că ordinea logică generală, clasificarea conceptelor în funcție de prioritatea [sau] posterioritatea , inferioritatea și superioritatea lor, atribuirea domeniilor și limitelor respective, reflectă relațiile sociale și diviziunea muncii.

Niciodată conceptul de eu nu s-a eliberat de defectul său originar, de păcatul originar de a fi produsul și expresia unui sistem de dominație socială. Chiar și versiuni idealizate, cum ar fi doctrina carteziană a eului9, [sugerează] ideea de coerciție; criticând *Meditațiile metafizice* , Gassendi a batjocorit ideea unui spirit mic, adică a eului, care din citadela sa bine ascunsă în creier - „arcem in cerebro tenens” [10] - sau ca
Psihologii ar spune că, de la stația sa de recepție-transmisie din creier, aceasta compilează rapoartele simțurilor și trimite ordine către diferitele părți ale corpului.

Este instructiv să urmărim eforturile lui Descartes de a găsi un loc pentru acest ego, care nu este inerent naturii, dar rămâne suficient de aproape de ea pentru a o influența. Prima sa sarcină este de a stăpâni pasiunile, adică natura în măsura în care se face simțită în noi. Eul este indulgent cu emoțiile plăcute și sănătoase, dar sever cu toate cele care ar putea duce la tristețe. Principala sa preocupare trebuie să fie de a împiedica emoțiile să influențeze judecățile. Matematica, clară ca cristalul,

Imperturbabil, autosuficient, un instrument clasic al rațiunii formalizate, exemplifică mai bine decât orice altă disciplină operațiunile acestui ego auster. El domină natura. A-i descrie scopurile ca fiind altceva decât propria supraviețuire nelimitată ar însemna să contaminezi puritatea conceptului.

În filosofia cartesiană, dualismul dintre eul și natura este oarecum umbrit de catolicismul său tradițional. Ulterior, raționalismul și apoi idealismul subiectiv au atenuat din ce în ce mai mult acest dualism, încercând să dizolve conceptul de natură - și, în cele din urmă, întregul conținut al experienței - în eul conceput ca transcendental. Dar cu cât această tendință este mai radical dezvoltată , cu atât

influența dualismului mai vechi, mai naiv și, prin urmare, mai puțin ireconciliabil al doctrinei carteziene a substanței este mai mare asupra însăși tărâmului eului. Cel mai clar exemplu în acest sens îl găsim în filosofia lui Fichte, care duce subiectivismul transcendental la consecințele sale extreme. În doctrina timpurie a lui Fichte, conform căreia singura rațiune de a fi a lumii constă în a oferi un câmp de activitate sinelui transcendent imperios, relația dintre eul și natura este cea de tiran și subiect. Întregul univers devine un instrument al eului, chiar dacă eul nu are substanță sau sens decât în activitatea sa neobosită . Ideologia modernă, deși mult mai apropiată de Fichte decât se crede în general, a abandonat aceste poziții metafizice, iar antagonismul dintre un ego abstract conceput ca stăpân absolut și o natură golită de orice sens intrinsec este umbrit de absoluturi vagi, cum ar fi ideile de progres, succes, fericire și experiență.

mai mult ca niciodată, natura este concepută ca un simplu instrument al omului; este obiectul exploatării totale căreia rațiunea nu-i atribuie niciun scop și care, prin urmare, nu cunoaște limite. Setea de putere a omului este insațiabilă. Dominația rasei umane asupra Pământului nu își găsește paralelă în acele ere ale istoriei naturale în care alte specii animale reprezentau cele mai înalte forme de viață: poftele acelor rase animale erau, de fapt, limitate de
necesitatea existenței lor fizice. În realitate, dorința insațiabilă a omului de a-și extinde puterea în două infinități, microcosmosul și universul, nu este înrădăcinată în natura sa, ci în structura societății. Așa cum atacurile națiunilor imperialiste asupra restului lumii sunt explicate prin conflictele lor interne mai degrabă decât prin așa-numitul lor caracter național, tot așa atacul rasei umane asupra a tot ceea ce consideră diferit de ea însăși este explicat prin relațiile dintre oameni mai degrabă decât prin calitățile umane înnăscute . Lupta constantă a omului împotriva omului, indiferent dacă domnește pacea sau războiul în lume, explică insațibilitatea speciei, atitudinile practice care rezultă din aceasta și chiar categoriile și metodele inteligenței științifice în care natura este privită din ce în ce mai mult din perspectiva exploatării sale cele mai eficiente. Această formă de percepție a determinat, de asemenea, modul în care oamenii se percep unii pe alții în relațiile lor economice și politice. Modelele care guvernează viziunea omului asupra naturii se reflectă în cele din urmă în imaginea omului în mintea umană, determinând-o și eliminând astfel singurul scop obiectiv care ar putea justifica procesul. Exprimarea dorințelor pe care societatea o realizează prin intermediul egoului devine și mai nerezonabilă nu doar pentru umanitate în ansamblu, ci și pentru individ. Cu cât ideea de raționalitate este proclamată și aplaudată mai vehement ca fiind corectă, cu atât crește resentimentul mai mult sau mai puțin conștient al oamenilor față de civilizație și agentul acesteia în individ - egoul .

Cum reacționează natura la acest antagonism în toate etapele represiunii sale în interiorul și în afara individului? Care sunt manifestările psihologice, politice și filosofice ale revoltei sale? Este posibil să se încheie conflictul printr-o „întoarcere

la natură", o renaștere a doctrinelor antice sau crearea de noi mituri?

Fiecare ființă umană intră în contact cu acest aspect imperios, autoritar al civilizației încă de la naștere . Pentru copil, puterea tatălui pare copleșitoare, supranaturală în sensul literal al cuvântului. Porunca tatălui este însăși vocea rațiunii, liberă de orice element al naturii, o forță spirituală inexorabilă. Copilul suferă din cauza supunerii la această forță; este aproape imposibil pentru un adult să-și amintească toată suferința pe care a îndurat-o în copilărie, ascultând nenumăratele îndemnuri ale tatălui său: nu scoate limba, nu imita oamenii, nu te murdări, spală-te după urechi. Aceste ordine îl confruntă pe copil cu postulatele fundamentale ale societății. El este forțat să reziste presiunii imediate a nevoilor sale, să stabilească o distincție între el însuși și mediul înconjurător, să fie eficient; pe scurt, să împrumute terminologia freudiană, să adopte un supraeu în care prind contur toate principiile insuflate de tatăl său și de ceilalți copii.
figuri paterne. Copilul nu cunoaște motivul din spatele tuturor acestor cerințe; el se supune doar pentru a evita să fie certat sau pedepsit, sau de teama de a pierde afecțiunea părintească de care are atât de multă nevoie. Dar suferința inseparabilă de supunere persistă, iar copilul dezvoltă o ostilitate profundă față de tată, care se traduce în cele din urmă în resentimente împotriva civilizației însăși.

Procesul poate fi deosebit de drastic dacă obediența este impusă nu de un individ, ci de un grup, de exemplu, ceilalți copii cu care copilul se joacă sau merge la școală. Ei nu se ceartă, ci lovesc. Când societatea industrială intră în faza în care copilul este forțat să se confrunte direct cu forțele colective, rolul jucat de vorbire, și, prin urmare, de gândire, în economia sa psihică se diminuează. Astfel, conștiința sau supraeul se dezintegrează. La aceasta trebuie să adăugăm transformarea atitudinii mamei, produsă de trecerea la raționalitatea formală . Psihanaliza, în toate versiunile sale, a adus cu siguranță beneficii imense anumitor grupuri sociale urbane, dar, în același timp, a condus la un alt pas către o atitudine mai rațională și conștientă din partea mamei, de a cărei iubire instinctivă depinde dezvoltarea copilului. Mama se transformă într-o asistentă medicală; bunătatea și insistența ei devin treptat parte a unei tehnici. Oricare ar fi avantajele pe care societatea le-ar putea obține transformând maternitatea într-o știință, individul va fi lipsit de anumite influențe odinioară puternice asupra vieții sociale.

Ura față de civilizație nu este doar (așa cum ar susține unele lucrări psihanalitice) proiecția irațională a dificultăților psihologice personale . Adolescenții își dau seama că renunțarea lor la satisfacerea nevoilor instinctive - atât de mult le cere societatea - nu este compensată așa cum merită; de exemplu, sublimarea instinctelor sexuale impusă de civilizație nu le oferă securitatea materială în numele căreia se propovăduiește această sublimare. Industrialismul tinde din ce în ce mai mult să supună relațiile sexuale dominației sociale. Biserica reușise să găsească un compromis între natură și societate , făcând din căsătorie un sacrament, tolerând excese erotice mai mult sau mai puțin grave și chiar prostituția. Astăzi, căsătoria

devine din ce în ce mai mult pecetea unei sancțiuni sociale, taxa plătită pentru intrarea într-un club de bărbați ale cărui reguli sunt dictate de femei. Pentru femei, este, de asemenea, un premiu pentru care se luptă, un premiu constând mai presus de toate în siguranța garantată de legile sociale. Fata care încalcă convențiile nu mai este privită cu milă sau condamnată pentru că și-a compromis iremediabil viitorul în această lume și în cea de dincolo; este pur și simplu considerată ca nereușind să realizeze posibilitățile care i se oferă. Este proastă, nu tragică. Accentul cade în întregime pe utilitatea căsătoriei ca instrument pentru uniformizarea sistemului.
Viața socială; organizații puternice îi monitorizează buna funcționare, iar industria divertismentului îi face publicitate. În timp ce societatea lucrează pentru a distruge micile rețele de prostituție care transformă dragostea într-o afacere, viața instinctelor este din ce în ce mai mult adaptată în fiecare domeniu la spiritul culturii comerciale. Frustrările cauzate de această tendință sunt adânc înrădăcinate în procesul civilizațional; ele trebuie înțelese filogenetic, nu doar ontogenetic, deoarece într-o anumită măsură complexele psihologice reproduc istoria primitivă a civilizației. Este adevărat că, în faza actuală a civilizației, aceste procese primitive sunt reproduse. La acest nivel superior , conflictul se învârte în jurul idealurilor în numele cărora se cere renunțarea . Ceea ce îl umple pe adolescent de consternare este conștientizarea obscură și confuză a faptului că rațiunea, eul, dominația și natura sunt strâns legate și aproape identice. El vede clar cât de departe sunt idealurile insuflate în el, speranțele pe care i le-au inspirat, de realitatea căreia este obligat să se supună. Rebeliunea sa este îndreptată împotriva faptului că aparențele de religiozitate, detașare de natură și superioritate infinită ascund dominația celui mai puternic sau a celui mai viclean.

Această descoperire poate adăuga unul dintre cele două elemente importante caracterului persoanei care o face: rebeliunea sau resemnarea. Individul rebel va rezista oricărei încercări pragmatice de a reconcilia exigențele adevărului cu iraționalitățile existenței. În loc să sacrifice adevărul conformându-se normelor predominante, el va dori să exprime cât mai mult adevăr posibil în viața sa , atât teoretic, cât și practic. Va fi o viață de luptă și se va confrunta cu riscul de a fi complet singur. Ostilitatea irațională care l-ar determina să proiecteze dificultățile vieții sale intime asupra lumii este depășită de dorința pasională de a realiza ceea ce reprezenta tatăl său pentru fantezia sa din copilărie : adevărul însuși . Acest tip de tânăr - dacă este într-adevăr un tip - ia în serios ceea ce a fost învățat. Cel puțin reușește să ducă procesul de internalizare până la punctul de a se răzvrăti împotriva autorității externe și a cultului oarb al așa-numitei realități. Nu ezită să compare realitatea cu adevărul , punând în lumină conflictul dintre idealuri și realitatea prezentă . Critica sa teoretică și practică este o reafirmare negativă a credinței pe care a cultivat-o în copilărie.

Celălalt element, resemnarea, este cel adoptat de majoritate. Deși majoritatea oamenilor nu pierd niciodată obiceiul de a da vina pe lume pentru toate necazurile lor, cei care sunt prea slabi pentru a lua poziție împotriva realității nu au de ales decât

să renunțe la ei înșiși identificându-se cu ea. Nu se pot împăca rațional cu civilizația. Dar ei se înclină în secret în fața ei, acceptând identitatea rațiunii și a dominației, a civilizației și a idealului, chiar dacă ridică din umeri. Cinismul bine informat este o altă variantă a conformismului. Acești oameni acceptă de bunăvoie, sau se obligă să accepte, domnia celui mai puternic ca și cum ar fi o lege eternă. Viața lor este un efort constant de a reprima și umili natura în interiorul și în afara lor și de a se identifica cu cei mai puternici surogate ale ei: rasa, patria, liderii, clicile, tradiția. Pentru ei, toate aceste cuvinte înseamnă unul și același lucru: realitatea căreia nu i se poate opune, căreia trebuie în schimb onorată și ascultată. Totuși, impulsurile lor naturale, cele care i-ar determina să se opună cerințelor civilizației, trăiesc în secret în ei. În termeni psihanalitici, s-ar putea spune că individul supus și resemnat este acela al cărui inconștient s-a oprit la nivelul rebeliunii reprimate împotriva părinților săi. Această rebeliune se manifestă prin conformism supus sau prin crimă, în funcție de circumstanțele sociale sau individuale ale fiecărui individ. Individul rebel rămâne fidel supraeului său și, într-un anumit sens, imaginii tatălui său. Însă rezistența unui om față de lume nu poate fi explicată doar printr-un conflict nerezolvat între copil și părinții săi; într-adevăr, doar cei care au depășit și au transcendat acel conflict sunt capabili de rezistență. Adevăratul motiv al atitudinii sale constă în conștientizarea faptului că realitatea nu este „adevărată”; și ajunge la această conștientizare comparându-și părinții cu idealurile pe care aceștia pretind că le reprezintă.

Relația schimbătoare dintre copii și părinți — viața economică modernă mută din ce în ce mai mult funcțiile educaționale ale acestora către școli și grupuri sociale — explică în mare măsură slăbirea treptată a rezistenței individuale la tendințele sociale predominante. Pentru a înțelege însă anumite fenomene de psihologie a maselor care au jucat un rol important în istoria recentă, trebuie să acordăm o atenție deosebită unui anumit mecanism psihologic.

Autorii moderni ne spun că instinctul mimetic al copilului, tendința sa de a imita pe toată lumea și totul, inclusiv propriile sentimente, este unul dintre mijloacele de învățare, în special în acele etape timpurii, încă inconștiente, de dezvoltare care determină caracterul individului, tiparele sale de reacție, modelele sale generale de comportament. Întregul corp este un organ de exprimare mimetică și, datorită acestei facultăți, omul își dobândește propriile moduri particulare de a râde și de a plânge, de a vorbi și de a judeca. Abia în etapele ulterioare ale copilăriei, această imitație inconștientă este subordonată imitației conștiente și metodelor raționale de învățare. Aceasta explică de ce, de exemplu, gesturile, intonațiile vocale, gradul și tipul de iritabilitate, comportamentul - pe scurt, toate așa-numitele caracteristici naturale ale așa-numitelor rase - persistă prin transmitere ereditară atunci când factorii de mediu influențează comportamentul.

care le-ar putea explica au dispărut de mult. Reacțiile și gesturile unui om de afaceri evreu prosper reflectă uneori frica în care trăiau strămoșii săi; căci manierele individului nu sunt atât rodul unei educații raționale, cât vestigii atavice datorate unei

tradiții mimetice.

În criza actuală, problema mimetismului este deosebit de presantă: civilizația izvorăște din instinctele mimetice naturale ale omului, dar trebuie să le transcendă și să le sublimeze. Progresul cultural al umanității și educația individuală - adică procesele filogenetice și ontogenetice ale civilizației - constau în mare măsură în transformarea atitudinilor mimetice în unele raționale. Așa cum sălbaticii trebuie să învețe că, tratând solul în mod corespunzător, vor obține produse mai bune decât practicând rituri magice, tot așa copilul modern trebuie să învețe să-și stăpânească instinctele mimetice și să le direcționeze către un scop specific. Adaptarea conștientă și, în cele din urmă, stăpânirea înlocuiesc diferitele forme de mimetism. Progresul științei reprezintă manifestarea teoretică a acestei transformări: formula înlocuiește imaginea, calculatorul înlocuiește dansurile rituale. Adaptarea înseamnă identificarea cu lumea obiectelor de dragul propriei supraviețuiri. Această identificare intenționată (care este opusul identificării reflexive) cu mediul înconjurător este un principiu universal al civilizației.

Religiile iudaică și creștină au fost două încercări de a da sens acestei reprimări a nevoilor primitive, de a transforma resemnarea oarbă în înțelegere și speranță. Au atins acest obiectiv datorită doctrinei mesianice a eternității sufletului și a fericirii personale eterne. Școlile filosofice europene au căutat să dezvolte această moștenire religioasă prin raționament critic, iar chiar și cele cu înclinații negative sau atee au menținut vii aceste idei refuzând să respecte limitele religiei neutralizate și să o considere un domeniu separat . Marile revoluții moștenite de la școlile filosofice au transferat în mare măsură credințele absolute ale maselor în sfera politică. Cu toate acestea, naționalismul modern nu a reușit în mod evident să inspire masei o credință egală cu cea inspirată de religie, o credință atât de arzătoare încât a devenit un motiv de viață. Francezii au mers de bunăvoie să moară pentru țara și împăratul lor, dar în mult lăudatele reforme sociale ale acestuia din urmă nu au găsit suficientă speranță care să-i susțină. Restaurarea catolicismului de către Napoleon sugerează că masele nu au putut tolera reprimarea dureroasă a instinctelor naturale impusă de programul său politic și social fără confortul supranaturalului. Ceea ce se întâmplă în Rusia modernă inspiră reflecții similare.

Dacă omul nu poate spera că, renunțând la instinctul său mimetic, își va putea realiza pe deplin posibilitățile, acel instinct va rămâne întotdeauna în el.
ambuscadă, gata să izbucnească ca o forță distructivă. Cu alte cuvinte, dacă nu există altă normă decât status quo-ul, dacă rațiunea nu poate oferi nicio speranță decât să păstreze ceea ce există așa cum este și chiar să-i sporească presiunea, instinctul mimetic nu este cu adevărat depășit: oamenii se întorc la el într-o formă regresivă și distorsionată. Asemenea cenzorilor pudici care văd pornografie peste tot, ei se abandonează cu ură și dispreț impulsurilor interzise. Masele dominate se identifică ușor cu forța care le domină; numai slujind-o, de fapt, pot da frâu liber instinctelor lor mimetice imperioase, își pot satisface nevoia de exprimare. Reacționează la

opresiune cu imitație, cu o dorință implacabilă de a persecuta; iar această dorință este apoi folosită la rândul ei pentru a menține sistemul care i -a dat naștere. În acest sens, omul modern nu este mult diferit de strămoșii săi medievali, cu excepția alegerii victimelor. Proscrișii politici, membri ai unor secte religioase excentrice precum *Precursorii Bibliei germane* , au înlocuit vrăjitoarele, vrăjitorii și ereticii; și încă există evrei. Oricine a participat vreodată la o întâlnire nazistă în Germania știe că, atât pentru vorbitori, cât și pentru public, cea mai mare plăcere la acele întruniri era oportunitatea de a da frâu liber instinctelor mimetice reprimate social, chiar dacă era vorba doar de ridiculizarea și atacarea dușmanilor rasiali acuzați că își etalează fără rușine obiceiurile mimetice. Punctul culminant al acelor întruniri venea atunci când vorbitorul se dădea drept evreu, imitând pe cel pe care dorea să-l distrugă. Spectacolul stârnea cea mai mare ilaritate , deoarece unui instinct natural interzis i se permitea să se afirme fără teama de pedeapsă sau mustrare.

Nimeni nu a ilustrat mai bine decât Victor Hugo în *romanul „Omul care ritează”.* Scena din Casa Norilor englezi, în care râsul triumfă asupra adevărului, este o lecție magistrală de psihologie socială. Pasajul este intitulat *„Furtunile umane sunt* mai maligne *decât cele ale mării”.* Potrivit lui Hugo, râsul conține întotdeauna un element de cruzime, iar râsul mulțimilor este ilaritatea nebuniei. În epoca noastră a „puterii prin bucurie”, există scriitori care îi lasă mult în urmă pe lorzii despre care scrie Hugo. Max Eastman apără râsul ca principiu. Vorbind despre conceptul de absolut, el declară: „Una dintre principalele noastre virtuți este că, atunci când auzim pe cineva vorbind despre astfel de lucruri [adică absolutul], vrem să râdem. Într-adevăr, râsul joacă printre noi rolul pe care același «absolut» îl joacă în Germania.” În secolul al XVIII-lea, râsul filosofiei la cuvintele pompoase suna ca o notă curajoasă, cu putere eliberatoare. Cuvintele pompoase erau simboluri ale tiraniei, iar ridiculizarea lor comporta riscul torturii și al morții. În secolul al XX-lea, obiectul râsului nu mai este mulțimea anxioasă a

conformism, ci excentricul care încă îndrăznește să gândească singur . [11] Faptul că această abordare intelectuală a antiintelectualismului exprimă o tendință literară a zilelor noastre este demonstrat de faptul că Charles Beard citează opiniile lui Eastman și își declară acordul cu acestea . [12] Această tendință , însă, este departe de a fi caracteristică spiritului național american, așa cum par să creadă acești autori. Deschizând primul volum din Emerson, găsim ceea ce Eastman ar numi „o intruziune a «absolutului»”: „Pe măsură ce contemplăm natura Dreptății și Adevărului libere de orice văl, învățăm diferența dintre absolut și condiționat sau relativ. Percepem absolutul. Existăm, ca să spunem așa.” [13] Acest motiv este una dintre ideile care inspiră întreaga operă a lui Emerson.

Anumite trăsături ale demagogilor moderni pot fi explicate prin faptul că exploatează intenționat – și cu răutate – instinctul mimetic. Aceștia au fost adesea descriși ca actori ieftini. Să luăm în considerare, de exemplu, Goebbels, care la prima vedere părea o caricatură a comisului ambulant evreu a cărui lichidare o predica.

Mussolini părea o primădonă provincială sau un caporal dintr-o operetă. Cât despre Hitler, arăta de parcă ar fi mers la școală cu Charlie Chaplin; gesturile sale bruște și exagerate aminteau de caricaturile lui Chaplin despre oamenii puternici din primele sale comedii. Demagogii moderni se comportă, în general, ca niște copii indisciplinați care sunt în mod normal certați sau pedepsiți de părinți, profesori sau de alte persoane prin care operează forța represivă a civilizației. Efectul lor asupra publicului se datorează în parte faptului că, dând exprimare instinctelor reprimate, par să se răzvrătească deschis împotriva civilizației și să dea glas revoltei naturii. Dar protestul lor nu este nici autentic , nici spontan; Nu uită niciodată scopul spectacolelor lor, nu pierd niciodată din vedere scopul lor, care este de a ispiti natura să se alăture forțelor de represiune prin care trebuie să fie zdrobită.

Civilizația occidentală nu a exercitat niciodată o influență foarte puternică asupra maselor oprimate. Într-adevăr, istoria recentă demonstrează că, atunci când apare o criză, puțini dintre autoproclamații devotați ai culturii sunt dispuși să își asume riscuri pentru a-i apăra idealurile. Pentru un om capabil să distingă adevărul de realitate, așa cum au făcut-o întotdeauna cele mai valide religii și sisteme filozofice , mii de oameni nu au reușit niciodată să depășească tendința de a regresa la instinctele lor mimetice și alte impulsuri atavice. Masele nu sunt în întregime de vină; pentru marea majoritate a umanității, civilizația a însemnat întotdeauna constrângere - obligația de a crește, de a deveni adult și de a-și înfrunta responsabilitățile existenței - și încă înseamnă sărăcie. Nici liderii nu au fost imuni la efectele mutilante cu care umanitatea plătește pentru triumfurile tehnologiei. Cu alte cuvinte, marea
Majoritatea bărbaților nu au o „personalitate”.

Oricine ar apela la demnitatea lor interioară sau la potențialul lor latent nu ar face decât să stârnească neîncredere, și pe bună dreptate, căci acestea au devenit cuvinte goale, instrumente folosite pentru a-i ține subjugați. Însă scepticismul lor justificat este însoțit de o tendință adânc înrădăcinată de a-și trata propria „natură interioară” cu brutalitate și dispreț, de a o domina așa cum au fost întotdeauna dominați de stăpâni nemiloși. Atunci când îi dau frâu liber, acțiunile lor sunt la fel de teribile ca excesele sclavilor transformați în tirani; puterea este singurul lucru pe care îl respectă și, prin urmare, încearcă să-l imite.

Aceasta explică tragica impotență a argumentelor în apărarea democrației atunci când sunt puse în fața metodelor totalitarismului. Sub Republica de la Weimar, de exemplu, poporul german a rămas fidel constituției și democrației atâta timp cât a crezut că în spatele acestor lucruri se afla puterea reală; dar de îndată ce idealurile și principiile Republicii au intrat în conflict cu interesele unor forțe economice mai puternice, sarcina a devenit ușoară pentru agitatorii totalitari. Hitler a făcut apel la instinctele inconștiente ale publicului său spunându-le că poate crea o putere în numele căreia opresiunea naturii de către civilizație ar pune capăt. Metodele de persuasiune rațională nu vor fi niciodată atât de eficiente, deoarece sunt incompatibile cu instinctele primitive reprimate ale unui popor superficial civilizat.

Nici democrația nu poate spera să imite propaganda totalitară decât dacă se resemnează să submineze modul de viață democratic prin stimularea forțelor distructive latente în inconștient.

Dacă propaganda națiunilor democratice ar fi prezentat recentul război mondial nu ca pe un conflict de idealuri și interese politice, ci de rase, probabil că ar fi fost mai ușor în multe cazuri să evoce instinctele marțiale ale cetățenilor lor. Există însă pericolul ca aceleași instincte să se dovedească fatale pentru civilizația occidentală . În astfel de ocazii, termenii „o altă rasă" capătă sensul de „o rasă inferioară celei umane și, prin urmare, simplă natură". În rândul masei, unii indivizi profită de ocazie pentru a se identifica cu eul social oficial și astfel urmăresc cu ferocitate scopul pe care eul personal nu a putut să-l atingă: acela de a disciplina natura, de a stăpâni instinctele. Supraeul, neputincios acasă, devine călăul societății. Acești indivizi au astfel satisfacția de a se simți campioni ai civilizației , dând frâu liber dorințelor lor reprimate; și, din moment ce ferocitatea lor nu este suficientă pentru a le permite să depășească conflictul intern, în timp ce există întotdeauna o abundență de alți oameni asupra cărora își pot descărca furia, procesul se repetă la nesfârșit; tinde astfel spre distrugerea totală.

Relația dintre nazism și revolta naturii a fost complexă. Această revoltă, oricât de „autentică", conține întotdeauna implicit un element regresiv; prin urmare, se prezintă inițial ca un instrument valoros pentru cei care urmăresc obiective reacționare. Cu toate acestea, în zilele noastre, obiectivele reacționare sunt însoțite de o organizare riguroasă și o raționalizare nemiloasă - de „progres", într-un anumit sens, așadar. Revolta „naturii" nu a fost, prin urmare, mai spontană decât pogromurile naziste, care au fost la un moment dat ordonate sau cel puțin provocate de sus. Clica conducătoare nu a fost singura responsabilă pentru aceste episoade, deoarece o mare parte a populației, atunci când nu a participat activ, le-a permis să se producă fără proteste; rămâne adevărat, însă, că aceste atrocități, oricât de „naturale" ar fi, au fost provocate și dirijate în conformitate cu un plan extrem de rațional. În fascismul modern, raționalitatea a ajuns la un punct în care nu se mai mulțumește pur și simplu să reprime natura; raționalitatea exploatează acum natura, încorporând în propriul sistem instinctele rebele latente în inconștient. Nazistii au exploatat dorințele reprimate ale poporului german în propriile scopuri. Când au început ascensiunea lor la putere cu sprijinul militarilor și industriașilor, naziștii au trebuit să găsească o modalitate de a câștiga simpatia maselor, ale căror interese materiale nu coincideau cu ale lor. Ei s-au adresat celor mai înapoiate segmente ale populației , împinse la marginea civilizației industriale , sărăcite de tehnicile producției de masă: acolo, printre fermieri, mici artizani și producători, comercianți cu amănuntul și gospodine, au trebuit să-i caute pe protagoniștii naturii reprimate, victimele rațiunii exploatate. Fără sprijinul activ al acestor grupuri, naziștii nu ar fi ajuns niciodată la putere.

Instinctele naturale reprimate au fost exploatate într-un mod care se potrivea cel

mai bine nevoilor raționalismului nazist; și însuși procesul prin care au fost reafirmate a dus la negarea lor. Micii producători și comercianți care îi susținuseră pe naziști au pierdut ultimele vestigii de independență și au fost reduși la statutul de funcționari ai regimului; nu numai că au trebuit să renunțe la „natura" lor psihologică specifică, dar procesul de coordonare rațională le-a afectat interesele materiale; nivelul lor de trai s-a deteriorat. De asemenea, rebeliunea împotriva legii instituționalizate s-a transformat în arbitrariu, eliberarea forței brute folosite în slujba puterii stabilite. Morala este clară: apoteoza eului și a principiului autoconservării culminează cu insecuritatea individului, cu negarea sa completă. Fără îndoială, revolta nazistă a naturii împotriva civilizației nu a fost doar o fațadă ideologică; Sub greutatea sistemului nazist, individualitatea s-a prăbușit, dând loc la ceva foarte asemănător cu ființa umană atomizată, anarhică: ceea ce Spengler a numit cândva „noul om brut".

Revolta omului natural – adică a segmentelor înapoiate ale populației – împotriva ascensiunii raționalității a favorizat formalizarea rațiunii și subjugarea, mai degrabă decât eliberarea, naturii. În acest sens, am putea defini fascismul ca o sinteză satanică a rațiunii și naturii: opusul reconcilierii celor două principii opuse la care filosofia a visat dintotdeauna.

Acesta este procesul istoric al tuturor așa-numitelor revolte ale naturii. Ori de câte ori natura este exaltată ca principiu suprem și devine arma gândirii împotriva gândirii în sine și împotriva civilizației, gândirea manifestă un fel de ipocrizie, iar conștiința sa devine neliniștită; căci a acceptat în mare măsură chiar principiul împotriva căruia pretinde că luptă. În acest sens, există o mică diferență între laudele vieții rurale emanate din pana unui poet de la curte romană și palabrele marilor industriași germani despre sânge, pământ și o națiune fericită de țărani robusti. Ambele servesc propagandei imperialismului. În realitate, definiția regimului nazist ca o revoltă a naturii a devenit o minciună în momentul în care a devenit conștient de sine ca o revoltă. Slujitor al însăși civilizației mecanizate pe care pretindea că o respinge, a adoptat și tendințele sale represive.

În America, problema revoltei naturii este fundamental diferită de cea europeană, întrucât acolo tradiția filosofică ce consideră natura un simplu produs al spiritului este mult mai slabă decât pe Bătrânul Continent. Însă tendința de a domina natura este la fel de puternică și, prin urmare, structura gândirii americane dezvăluie și legătura fatală și foarte strânsă dintre dominația naturii și revolta acesteia. Această legătură este poate cea mai evidentă în darwinism, care a influențat gândirea americană mai mult decât orice altă forță intelectuală, cu excepția tradiției teologice. Pragmatismul și-a tras inspirația din teoria evoluției și adaptării, preluată fie direct de la Darwin, fie de la un intermediar filosofic, în special Spencer.

Prin virtutea umilinței sale implicite față de natură, darwinismul ar fi putut ajuta la reconcilierea acesteia cu umanitatea. Ori de câte ori această teorie încurajează un spirit de umilință - și a făcut-o în multe ocazii - este categoric superioară doctrinelor

opuse și corespunde elementului de rezistență pe care l-am discutat mai sus în legătură cu egoul. O astfel de umilință, însă, lipsește din darwinismul popular, care pătrunde în multe aspecte ale culturii populare și ale moralității publice din timpul nostru. Doctrina „supraviețuirii celui mai adaptat" nu mai este o teorie a evoluției organice care nici măcar pe departe nu pretinde că impune imperative etice societății: Exprimată în diverse moduri , această idee a devenit axioma care stă la baza eticii și comportamentului.

Unii ar putea fi surprinși să vadă darwinismul enumerat printre doctrinele care reflectă revolta naturii împotriva rațiunii: această revoltă este de obicei asociată cu romantismul, nemulțumirea sentimentală față de civilizație, dorința de a reveni la etapele primitive ale vieții sociale sau ale naturii umane. Doctrina lui Darwin este cu siguranță lipsită de aceste elemente sentimentale; deloc romantică, este o ramură a Iluminismului. Pe lângă ruperea decisivă cu una dintre dogmele creștine fundamentale - aceea că Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea Sa - Darwin a respins conceptele metafizice ale evoluției care au dominat de la Aristotel la Hegel. El a văzut evoluția ca o succesiune oarbă de evenimente în care supraviețuirea depinde de capacitatea de adaptare la condițiile de viață, mai degrabă decât ca dezvoltarea entităților organice în conformitate cu entelehiile lor.

Darwin a fost în esență un om de știință, nu un filosof. În ciuda religiozității sale personale, doctrina filosofică care stătea la baza ideilor sale era distinct pozitivistă. Astfel, numele său a ajuns să reprezinte ideea dominației umane asupra naturii în termeni de bun simț; s-ar putea spune chiar că conceptul de supraviețuire a celui mai adaptat este pur și simplu traducerea, în jargonul istoriei naturale, a conceptelor de rațiune formalizată. În darwinismul popular, rațiunea este doar un organ; spiritul sau mintea, un lucru al naturii. Conform unei interpretări comune, lupta pentru existență trebuie în mod necesar, treptat, prin procesul de selecție naturală, să extragă rationalul din nerezonabil. Cu alte cuvinte, rațiunea, deși îndeplinește funcția de a domina natura, este redusă la statutul de parte a acesteia: nu este o facultate independentă , ci ceva organic, precum tentaculele sau mâinile, dezvoltat în timpul procesului de adaptare la condițiile naturale și care supraviețuiește pentru că s - a dovedit a fi un instrument capabil să le domine, un instrument deosebit de potrivit scopurilor de a oferi hrană umanității și de a ne salva de pericol. Ca parte a naturii, rațiunea este în același timp dușmanul ei: adversarul și dușmanul oricărei vieți, alta decât a sa.

Ideea implicită oricărei metafizici idealiste – că lumea este într - un fel un produs al spiritului – se transformă astfel în opusul său: spiritul este un produs al lumii, al proceselor naturii. Astfel, conform darwinismului popular, natura nu are nevoie de filozofie ca purtător de cuvânt: natura, o divinitate puternică și venerabilă, este suverană mai degrabă decât supusă. În cele din urmă, darwinismul dă astfel o mână de ajutor naturii rebele împotriva oricărei doctrine, teologice sau filozofice, în care natura este concepută ca o forță care reprimă.

și ascunde adevărul: un adevăr pe care rațiunea trebuie să încerce să-l recunoască. Ecuația dintre rațiune și natură, prin care rațiunea este degradată și natura exaltată în primitivitatea sa, este unul dintre paradoxurile epocii raționalizării. Rațiunea subiectivă, instrumentalizată, fie exaltă natura ca vitalitate pură , fie o disprețuiește ca forță brută, în loc să o considere un text care trebuie interpretat de filosofie și care, atunci când este citit corect, va spune o poveste despre o suferință infinită. Fără a face greșeala de a plasa natura și rațiunea pe același nivel, de a le identifica una cu cealaltă, umanitatea poate încerca să le reconcilieze.

În teologia și metafizica tradiționale, natura era aproape întotdeauna văzută ca fiind rea, în timp ce naturalul și supranaturalul erau identificate cu binele. În darwinismul popular, binele este bine adaptat, iar valoarea a ceea ce organismul la care se adaptează fie nu este nici măcar luată în considerare, fie este măsurată exclusiv în termeni de adaptare ulterioară. Însă adaptarea la mediu înseamnă pur și simplu a fi capabil să-i ții piept, a fi capabil să domini forțele care ne asediază. Astfel, negarea teoretică a antagonismului dintre spirit și natură - chiar și implicită în doctrina interrelației dintre diferitele forme de viață organică, inclusiv oamenii - se reduce adesea în practică la o aderență la principiul dominației continue și complete a omenirii asupra naturii. A considera rațiunea un organ natural nu înseamnă a o goli de tendința sa de a domina natura sau a-i atribui o capacitate mai mare de a se reconcilia cu aceasta din urmă. În schimb, abdicarea spiritului în darwinismul popular implică respingerea tuturor elementelor spirituale care transcend funcția adaptării și, prin urmare, nu sunt instrumente de autoconservare. Rațiunea renunță la primatul său și se afirmă ca un simplu servitor al selecției naturale. La prima vedere, această nouă rațiune empirică pare mai umilă față de natură decât rațiunea tradiției metafizice; în schimb, plină de aroganță, ea disprețuiește și calcă în picioare „spiritul inutil” și respinge orice teorie în care natura este văzută ca ceva mai mult decât un stimul pentru activitatea umană. Consecințele acestei atitudini se resimt nu doar în filosofia modernă.

Doctrinele care exaltă natura sau primitivismul în detrimentul spiritului nu favorizează reconcilierea cu natura; dimpotrivă, ele încurajează insensibilitatea și orbirea față de ea. Ori de câte ori omul alege în mod deliberat natura drept principiu al său, el regresează la impulsuri primitive. Copiii sunt cruzi în reacțiile lor mimetice, deoarece nu înțeleg suferințele naturii; aproape ca animalele, se tratează unii pe alții cu răceală și indiferență și știm că până și animalele care trăiesc
În grupuri, ei sunt izolați chiar în momentul în care sunt împreună, deși, desigur, izolarea individului este mai mare în rândul animalelor care trăiesc singure și în grupuri de animale din specii diferite. Toate acestea, însă, par oarecum inocente; animalele, și într-un anumit sens chiar și copiii, nu rationează. Dar atunci când filosoful și politicianul abdică de la rațiune și se predau realității , apare o formă mult mai gravă de regresie și, inevitabil, se ajunge la confuzia adevărului filosofic cu autoconservarea nemiloasă și cu războiul.

Pe scurt, suntem, spre bine sau spre rău, moștenitorii Iluminismului și ai progresului tehnologic. Negarea lor prin regresia la etape mai primitive nu va atenua criza continuă pe care au adus-o în urma lor; dimpotrivă, astfel de expediente nu fac decât să înlocuiască formele rezonabile de dominație socială cu unele complet barbare. Singura modalitate de a ajuta natura este de a îndepărta toate cătușele de la ceea ce este perceput în mod eronat ca adversarul său: gândirea independentă.

Note

1 FH Bradley, *Aparență și realitate,* Oxford 1930, p. 103.

2 John Dewey și alții, *Inteligența creativă,* New York 1917, p. 59.

3 *Filosofia lui John Dewey,* o publicație de Paul Arthur Schilpp, Evaston **și** Chicago 1939. Biblioteca Filosofilor Vii, vol. I, p. 532.

4 Harry Todd Costello, *Naturalismul lui Frederick Woodbridge,* în *Naturalismul și spiritul uman,* p. 299.

5 Dewey, în *Inteligența creativă,* cit.

6 E. DWARD WESTERMARK , *Creştinism şi morală,* New York 1939, pagina 388.

7 *Ibidem,* p. 389.

8 Vezi E. DURKHEIM, *De quellques formes primitives de classification,* «L'année sociologique», IV, 66, 1903.

9 Întrucât am tradus întotdeauna termenii „ego” și „sine”, folosiți de autor, cu „ego” și „eu *”,* vom rămâne și noi la termenul „ego” în pasajul următor, pentru a menține continuitatea terminologică , chiar dacă acesta, cu rezonanțele sale psihanalitice, este puțin potrivit pentru „eul” lui Descartes și Fichte *[N.d.T.*].

10 *Oeuvres de Descartes,* Paris 1904, VII, p. 269.

11 Despre diferitele funcții ale scepticismului în istorie, vezi M. Horkheimer,

Montaigne und die Funktion der Skepsis (extras în limba engleză cu titlul *Montaigne and the Changing Role of Skepticism),* «Zeitschrift fur Sozialforshung», VII, 1938 **, I și** urm.

12 *Spiritul american* , New York 1942, p. 664.

13 *ibid.,* p. 57.

Capitolul patru

Triumful și decadența individului

Criza rațiunii își găsește expresia în criza individului, ca instrument prin care rațiunea a triumfat. Iluzia alimentată de filosofia tradițională cu privire la individ și rațiune - iluzia eternității lor - se pierde. Odată, individul vedea rațiunea doar ca un instrument al sinelui ; acum se confruntă cu inversarea acestei deificări a sinelui. Mașina și-a trântit șoferul la pământ și aleargă orbește prin spațiu. În apogeul procesului de raționalizare, rațiunea a devenit irațională și stupidă. Tema timpului nostru este conservarea sinelui, atâta timp cât nu mai există niciun sine de conservat. Confruntați cu această stare de fapt, ar fi bine să dedicăm o mică reflecție conceptului de individ.

Când vorbim despre individ ca entitate istorică , ne referim nu doar la existența spatiotemporală și senzorială a unui anumit membru al rasei umane, ci și la conștientizarea individualității sale ca ființă umană înzestrată cu conștiință; această conștientizare include recunoașterea propriei identități. Această percepție a identității de sine nu este la fel de puternică la toți oamenii. Este mai clară la adulți decât la copii, care trebuie să învețe să se numească „Eu” - cea mai fundamentală afirmare a identității. În mod similar, printre oamenii primitivi este mai slabă decât printre oamenii civilizați: nativul nou investit în dinamica civilizației occidentale pare adesea foarte nesigur în ceea ce privește identitatea sa: trăiește doar în bucuriile și tristețile momentului și pare doar vag conștient de faptul că, în calitate de individ, trebuie să continue să trăiască și să înfrunte evenimentele de mâine. Aproape că nu este nevoie să remarcăm faptul că această deficiență explică în mare măsură credința răspândită că oamenii primitivi sunt leneși sau mincinoși: acuzația presupune la acuzat tocmai simțul identității care îi lipsește. Calitățile care se regăsesc în formă extremă la popoarele oprimate - de exemplu la negri - se manifestă și ca tendințe la membrii claselor sociale oprimate, cărora...

Fundamentul economic al proprietății moștenite lipsește : de exemplu, printre „albii săraci” din sudul Statelor Unite. Dacă acești oameni asupriți nu ar fi condiționați să-și imite superiorii, îndemnurile propagandei sau ale educatorilor de a le cultiva personalitatea li s-ar părea inevitabil expresii ale condescendenței, dacă nu chiar ipocriziei: o încercare de a-i adormi într-un sentiment de satisfacție iluzorie.

Individualitatea presupune sacrificiul voluntar al satisfacției imediate de dragul securității materiale și spirituale; atunci când această securitate pare de neatins, există puține motive să ne privăm de plăcerile momentului. Prin urmare, în rândul maselor, individualitatea este mult mai puțin integrată și stabilă decât în rândul așa-numitei elite. Pe de altă parte, elitele au fost întotdeauna preocupate în primul rând de modul de a câștiga și menține puterea. Astăzi, mai mult ca niciodată, puterea socială se obține prin puterea asupra lucrurilor; dar cu cât individul este mai intens preocupat de dobândirea puterii asupra lucrurilor, cu atât lucrurile îl domină mai mult și cu atât pierde mai mult orice individualitate autentică, iar mintea sa se transformă într-un automat al rațiunii formalizate.

Istoria individului – chiar și în Grecia antică, care nu numai că a creat conceptul de individualitate , dar a stabilit și modelele pentru întreaga cultură occidentală – este încă în mare parte nescrisă. Modelul individului care iese din mulțime este eroul grec: neînfricat și plin de încredere în sine , el triumfă în lupta pentru supraviețuire și se emancipă atât de tradiție, cât și de trib. Pentru istorici precum Jacob Burckhardt, un astfel de erou apare ca întruchiparea egoismului naiv și fără lege. Cu toate acestea, în timp ce eul său fără lege, expresie a spiritului de dominație, intensifică antagonismul dintre individ și comunitatea cu obiceiurile sale, el nu are o idee clară despre natura conflictului dintre eul său și lume **și,** prin urmare, cade în mod repetat pradă intrigilor de tot felul. Acțiunile sale, uneori teribile, nu își au originea în vreo trăsătură de caracter, cum ar fi răutatea sau cruzimea, ci mai des în dorința de a răzbuna o crimă sau de a scăpa de un blestem. Conceptul de eroism este inseparabil de cel de sacrificiu: eroul tragic se naște din conflictul dintre trib și membrii săi, un conflict din care individul nu iese niciodată victorios. S-ar putea spune că viața eroului nu este atât o manifestare a individualității , cât un preludiu la nașterea acesteia, grație cuplării dintre autoconservare și sacrificiu . Singurul personaj homeric care posedă individualitate, o personalitate autonomă , este Ulise; iar Ulise este prea viclean pentru a ni se părea cu adevărat eroic.

Individul grec tipic a înflorit în epoca polisului, a orașului-stat, odată cu cristalizarea unei clase burgheze. În ideologia ateniană, statul se afla înaintea cetățenilor și era superior acestora. Dar această predominanță a polisului a facilitat, mai degrabă decât a împiedicat, înflorirea individului: a condus la un echilibru între Statul și membrii săi, între libertatea individuală și binele comun, nicăieri nu este acest lucru mai elocvent ilustrat decât în orația funerară a lui Pericle. Într-un pasaj celebru din *Politică ,* [1] Aristotel îl descrie pe „burghezul" grec ca fiind un individ care, posedând atât curajul europeanului, cât și inteligența asiaticului - adică, combinând capacitatea de autoconservare cu reflecția - a învățat să-i domine pe ceilalți fără a-și pierde propria libertate. Rasa elenică, spune Aristotel, „dacă i s-ar putea da forma unui stat, ar domina lumea". De mai multe ori, în apogeul culturii urbane - de exemplu, la Florența în secolul al XV-lea - s-a atins un echilibru similar al forțelor psihologice. Soarta individului a fost întotdeauna legată de dezvoltarea

societății urbane : locuitorul orașului este individul prin excelență. Marii individualiști care au criticat viața urbană , precum Rousseau și Tolstoi, își aveau de fapt rădăcinile intelectuale în tradițiile urbane; evadarea lui Thoreau în pădure a fost concepută de un savant al polisului grecesc, mai degrabă decât de un țăran. La acești oameni, aversiunea individualistă față de civilizație a fost hrănită de roadele civilizației însăși. Antagonismul dintre individualitate și condițiile economice și sociale ale existenței sale este un element esențial al individualității însăși. Astăzi, acest antagonism a cedat locul, în conștiința indivizilor, dorinței de adaptare la realitate. Acest proces este simptomatic al crizei actuale a individului, care, la rândul său, reflectă declinul ideii tradiționale de oraș care a dominat istoria occidentală timp de douăzeci și cinci de secole.

Platon a făcut prima încercare sistematică de a dezvolta o doctrină a individualității în concordanță cu idealurile polisului. El a conceput omul și statul ca structuri armonioase și interdependente ale inteligenței, dorinței și curajului, structuri bine organizate, în special acolo unde diviziunea muncii corespunde diferitelor aspecte ale psihicului uman tripartit. În *Republica sa,* el are în vedere un echilibru între libertatea individuală și controlul grupului, în interesul comunității . Una dintre temele fundamentale ale operei este încercarea de a demonstra armonia care domnește în Republica lui Platon în domeniul practic și teoretic, precum și între cele două. În domeniul practic, armonia se realizează prin atribuirea fiecărei clase sociale a funcției și drepturilor sale și prin acordarea societății a unei structuri care corespunde naturii membrilor săi. În domeniul teoretic, armonia se realizează printr-un sistem care atribuie fiecărei „forme" un loc adecvat în ierarhia universală și asigură „participarea" fiecărui individ la arhetipurile ideale. Întrucât acest mare lanț al ființei este etern, individul este predeterminat; valoarea fiecărui individ este stabilită în lumina unei teologii preexistente.

Ontologia lui Platon păstrează multe elemente ale cosmogoniilor arhaice în unde toată viața este guvernată de forțe irezistibile și inflexibile; este absurd ca omul să încerce să scape de soartă, așa cum ar fi absurd ca orice alt organism natural să încerce să scape de ritmul anotimpurilor sau de ciclul natural al vieții și al morții. Admirând vastele perspective ale universului lui Platon, să nu uităm că acestea presupun o societate hrănită de munca sclavilor și, într-adevăr, că își trag rădăcinile din acea societate . Pe de o parte, Platon deschide calea individualismului atunci când afirmă că omul se creează pe sine, cel puțin în măsura în care își realizează potențialul înnăscut; pe de altă parte, Aristotel trage consecințele legitime ale doctrinei lui Platon atunci când scrie că unii se nasc sclavi, iar alții liberi și că virtutea sclavului, la fel ca cea a femeilor și a copiilor, constă în ascultare. Conform acestei doctrine, numai oamenii liberi pot aspira la genul de armonie născută din competiție și acord.

Implicit în sistemul lui Platon este ideea unei rațiuni obiective, mai degrabă decât subiective sau formalizate. Acest lucru ajută la explicarea concreteții sale și, în același timp, a detașării sale de natura umană. Un element de răceală este prezent în

multe ontologii celebre care pun cel mai mare preț pe armonia personalității: chiar și în doctrina lui Goethe, aparent inspirată de o astfel de senină benignitate, ca să nu mai vorbim de viziunea unui cosmos armonios din filosofia medievală. Personalitatea este microcosmosul care reflectă o ierarhie socială și naturală imuabilă. Insistența asupra unei ordini imuabile a universului, care implică implicit o viziune statică asupra istoriei, exclude speranța unei emancipări progresive a subiectului de o condiție de copilărie eternă, atât în comunitate , cât și în natură. Trecerea de la rațiunea obiectivă la cea subiectivă a fost un proces istoric necesar.

Trebuie să observăm, totuși, deși pe scurt, că și conceptul de progres nu este mai puțin problematic și că același element de răceală este prezent în el. Dacă ontologiile ipostaziază indirect forțele naturii prin obiectivarea conceptelor și, astfel, favorizează dominația umană asupra naturii, doctrina progresului ipostaziază direct idealul dominației asupra naturii și, în cele din urmă, degenerează într-o mitologie de mâna a doua. Mișcarea ca scop în sine, izolată de contextul său social, nemaivăzută în raport cu scopul său uman, devine doar o iluzie a mișcării. Ridicarea progresului la statutul de ideal suprem nu ia în considerare natura contradictorie a oricărui progres, chiar și într-o societate dinamică . Nu este o coincidență faptul că în textul fundamental al filosofiei occidentale - *Metafizica lui Aristotel - ideea de dinamism universal* ar putea fi direct legată de cea a unui Prim-Mișcător nemișcat. Dezvoltarea oarbă a tehnologiei întărește opresiunea socială și, la fiecare pas, devine un ideal fundamental.

Exploatarea amenință să transforme progresul în opusul său, barbaria completă. Astfel, ontologia statică și doctrina progresului - atât filozofiile obiectiviste, cât și cele subiectiviste - uită omul.

Socrate – mai puțin formal, mai „negativ” decât discipolii săi Platon și Aristotel – a fost adevăratul vestitor al ideii abstracte de individualitate, primul care a afirmat explicit autonomia individului. Afirmând existența unei conștiințe individuale, Socrate a ridicat relația dintre individ și univers la un nou nivel. Echilibrul dintre cei doi nu mai era văzut ca o repetare a armoniei existente în cadrul polisului; dimpotrivă, universalul era conceput ca un adevăr intim , aproape evident , manifestat în spiritul uman. Pentru Socrate, continuatorul marilor sofiști, a dori și chiar a face ceea ce trebuie fără reflecție nu era suficient: alegerea conștientă era condiția *sine qua non* a unei vieți virtuoase. De aici și conflictul ireconciliabil cu judecătorii atenieni, care reprezentau obiceiul și cultul consacrate de tradiție. Procesul lui Socrate [al II-lea] marchează punctul din istoria culturală în care conștiința individuală și statul, idealul și realul, încep să fie separate ca de un abis. Subiectul începe să se gândească la sine – spre deosebire de realitate – ca fiind cea mai înaltă dintre toate ideile. Treptat, pe măsură ce importanța sa creștea în lumea antică, interesul pentru realitate s-a estompat; Filosofia a căpătat din ce în ce mai mult caracterul unei căutări a consolării prin armonii intime. Societatea elenistică este pătrunsă de filozofii post-socratice ale resemnării; de exemplu , cea stoică, care îl învață pe om că scopul său

suprem trebuie să fie autarhia, capacitatea de a fi autosuficient și că acest scop se atinge nedorind nimic, nu posedând tot ce este necesar pentru o viață independentă. Pe această cale a apatiei și a respingerii durerii s-a ajuns la disocierea individului de comunitate și la disocierea concomitentă a idealului de real. Prin renunțarea la prerogativa de a modela realitatea după chipul adevărului, individul se supune tiraniei.

Morala poveștii este clară: individualitatea este diminuată atunci când fiecare persoană alege să existe pentru sine. Când omul de rând renunță la participarea la viața politică, societatea tinde să revină la legea junglei, care șterge orice urmă de individualitate. Ideea izolării individuale absolute a fost întotdeauna o iluzie. Cele mai prețuite calități personale , cum ar fi independența, dragostea de libertate, simpatia și simțul dreptății, sunt virtuți atât sociale, cât și individuale . Individul pe deplin dezvoltat este rodul suprem al unei societăți pe deplin dezvoltate ; emanciparea individului nu constă în emanciparea sa de societate , ci în depășirea acelei „atomizări" sociale care poate fi realizată prin...
culminând cu perioade de colectivizare și cultură de masă.

Individul creștin a ieșit din ruinele societății elenistice . S-ar putea crede că, confruntat cu un Dumnezeu infinit și transcendent, individul creștin este infinit de mic și lipsit de apărare; că este o contradicție în termeni, deoarece prețul mântuirii veșnice este abnegația completă. În realitate, aspirația către individualitate a fost imens revigorată de doctrina conform căreia viața pe pământ este doar un interludiu în istoria eternă a sufletului. Valoarea sufletului a fost exaltată de ideea de egalitate implicită în doctrina conform căreia Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său și că Hristos a suferit martiriul pe cruce pentru binele întregii omeniri. Conceptul de suflet ca „lumină interioară", ca locuință a lui Dumnezeu, a apărut abia odată cu creștinismul; și, prin contrast, toată antichitatea pare rece și goală. Comparativ cu doctrinele Evangheliei, cu poveștile pescarilor și dulgherilor simpli din Galileea, capodoperele literaturii grecești par mute, fără suflet - lipsite tocmai de acea „lumină intimă" - iar cele mai faimoase personaje ale antichității par grosolane și barbare.

În creștinism, eul uman și natura finită nu sunt antagonice ca în monoteismul evreiesc strict. Hristos este mediatorul dintre adevărul infinit și existența umană finită: astfel, augustinianismul tradițional, care exaltă sufletul în timp ce condamnă natura, a fost în cele din urmă învins de aristotelismul tomist, o mare încercare de a reconcilia lumea ideală cu cea empirică. În contrast puternic cu religiile opuse și filozofiile etice elenistice, creștinismul asociază renunțarea, care este stăpânirea instinctelor naturale, cu iubirea universală care informează fiecare act. Ideea de autoconservare devine un principiu metafizic care garantează sufletului viața veșnică; prin negarea valorii eului empiric, individul dobândește o nouă complexitate și profunzime.

Așa cum spiritul este doar un element al naturii atâta timp cât persistă în lupta sa împotriva ei, tot așa individul, atâta timp cât rămâne doar încarnarea unui eu definit

prin coordonarea funcțiilor sale în slujba autoconservării, este doar un specimen biologic. Omul a devenit individ atunci când coeziunea socială a început să se destrame și a început să fie conștient de diferența dintre viața sa și cea a comunității , până atunci crezută eternă. Moartea a căpătat un aspect crud, implacabil, iar viața individului a devenit o valoare absolută și de neînlocuit. Hamlet, adesea numit primul individ cu adevărat modern, întruchipează ideea de individualitate tocmai pentru că se teme de irevocabilitatea morții și simte teroarea abisului. Profunzimea reflecțiilor sale metafizice, nuanțele subtile ale gândirii sale, presupun condiționarea creștinismului. Deși și-a pierdut credința creștină, Hamlet, un bun discipol al lui Montaigne, și-a păstrat sufletul creștin;
Și, într-un anumit sens, aceasta marchează cu adevărat nașterea individului modern. Creștinismul a creat principiul individualității cu doctrina sa despre sufletul nemuritor, chipul lui Dumnezeu, dar în același timp a relativizat individualitatea concretă, muritoare . Umanismul renascentist a continuat să creadă în valoarea absolută a individului așa cum era conceput de creștinism, dar a afirmat această valoare ca fiind absolută, cristalizând-o, dar pregătind și distrugerea ei. Pentru Hamlet, de fapt, individul este o entitate absolută și, în același timp, lipsită de valoare.

Negând însăși voința de autoconservare pe acest pământ de dragul mântuirii sufletului veșnic, creștinismul a afirmat valoarea infinită a fiecărei ființe umane; iar această idee a pătruns și în sistemele necreștine și anticreștine ale lumii occidentale. Desigur, prețul pentru aceasta a fost reprimarea instinctelor vitale și - din moment ce omul nu a reușit niciodată să le reprime - nesinceritatea care ne învăluie cultura. Totuși, însăși această interiorizare exaltă individualitatea. Negându-se de sine, imitând jertfa lui Hristos, individul dobândește o nouă dimensiune, un nou ideal după care să-și modeleze viața pământească.

S-ar putea arăta cum doctrina creștină a iubirii, a caritas-ului, inițial salutată de grupurile conducătoare, s-a dezvoltat ulterior de la sine și cum sufletul creștin și-a reafirmat în cele din urmă independența față de organizația care îl hrănise și propagase ideea supremației sale: biserica . Aceasta din urmă a căutat să-și extindă stăpânirea chiar și asupra vieții intime a omului, o sferă pe care instituțiile sociale ale antichității clasice nu încercaseră niciodată să o invadeze. Până la sfârșitul Evului Mediu, credincioșii eludau din ce în ce mai mult atât controlul temporal, cât și pe cel spiritual al bisericii. Există o paralelă izbitoare între Reformă și Iluminismul filosofic în ceea ce privește ideea de individ.

În epoca liberei inițiative, așa-numita epocă a individualismului, individualitatea era complet subordonată unei rațiuni preocupate doar de propria supraviețuire. Ideea de individualitate a fost apoi eliberată de toate elementele metafizice pentru a deveni doar o sinteză a intereselor materiale ale individului. Aproape că nu este nevoie de prea mult efort pentru a demonstra că acest lucru nu a salvat-o de a fi folosită ca pion de către ideologi. Individualismul este însăși esența teoriei și practicii liberalismului burghez, conform căruia progresul societății are loc prin interacțiunea automată a

intereselor conflictuale într-o piață liberă. Individul își poate menține statutul de ființă socială doar urmărind interesele sale pe termen lung în detrimentul plăcerii imediate și trecătoare. Calitățile făurite de disciplina ascetică a creștinismului au fost revigorate de doctrina...
Liberalismul. Individul burghez nu credea neapărat în existența unui antagonism între el și comunitate, dar se credea, sau era convins să se creadă, membru al unei societăți care putea atinge cel mai înalt grad de armonie doar prin libera concurență a intereselor individuale.

Se poate spune că liberalismul se considera inventatorul și apărătorul unei utopii care devenise deja realitate: o realitate care avea să devină perfectă imediat ce se remediază vreun defect supărător.

Vina pentru aceste mici imperfecțiuni, însă, nu a căzut pe seama principiului liberal, ci pe obstacole deplorabile de natură non-liberală care au împiedicat implementarea deplină a principiului . Principiul liberalismului a condus la uniformitate prin principiul nivelator al comerțului și schimbului, care a ținut societatea liberală laolaltă . Monada, simbol din secolul al XVII-lea al individului economic atomist al societății burgheze , a devenit un tip social. Urmărirea interesului propriu a izolat monadele unele de altele, dar, în același timp, a tins să le facă din ce în ce mai similare . În epoca noastră a marilor combinații economice și a culturii de masă, principiul uniformității își leapădă masca individualistă, este proclamat deschis și ridicat la nivelul unui ideal, ca scop în sine.

La nașterea sa, liberalismul a fost caracterizat de existența unei multitudini de antreprenori independenți care își îngrijeau proprietățile respective și le apărau împotriva forțelor sociale opuse. Mișcările pieței și tendința generală a producției erau determinate de nevoile economice ale întreprinderilor lor. Comercianții și industriașii trebuiau să fie pregătiți să înfrunte toate contingențele economice și politice ; această necesitate i-a determinat să învețe ce puteau din trecut și să formuleze planuri de viitor. Trebuiau să gândească singuri și, deși mult lăudata independență a gândirii lor era într-o oarecare măsură iluzorie, gândirea lor era totuși suficient de obiectivă pentru a servi intereselor societății într-o anumită formă și la un moment dat. Societatea proprietarilor burghezi - și ne gândim în special la cei care acționau ca intermediari în comerț și la industriașii de un anumit tip - trebuia să încurajeze gândirea liberă, chiar dacă aceasta nu s-ar putea potrivi cu interesele lor particulare. Întreprinderea în sine - care, se presupunea, va fi transmisă copiilor săi - dădea deliberărilor omului de afaceri o perspectivă singulară, deoarece acesta privea mult dincolo de limitele existenței sale personale. Individualitatea sa era cea a unui producător de bunuri materiale, mândru de sine și de grupul social căruia îi aparținea, convins că comunitatea și statul se bazau pe el și pe oameni ca el, toți motivați în mod declarat de stimulentul câștigului material. Certitudinea sa de a răspunde corespunzător provocării unei lumi a cărei putere
Forța sa motrice era dorința de câștig, care se exprima în eul său imperios, dar

echilibrat, apărător al unor interese care îi transcendeau nevoile imediate .

În această eră a marilor afaceri, antreprenorul independent nu mai este o figură tipică. Omul de rând consideră că este din ce în ce mai dificil să își planifice nu doar moștenitorii, ci chiar și propriul viitor îndepărtat. Indivizii contemporani pot avea mai multe oportunități decât strămoșii lor, dar perspectivele lor concrete sunt din ce în ce mai scurte . Deciziile lor nu mai au un viitor clar definit; ei cred pur și simplu că nu vor fi complet pierduți dacă își mențin capacitatea de muncă și rămân atașați de afacerea lor, de compania lor, de sindicatul lor. Astfel, subiectul individual al rațiunii devine un ego micșorat, prizonier al unui prezent trecător, nemaiștiind cum să folosească funcțiile intelectuale care odinioară îi permiteau să-și depășească poziția actuală în realitate. Aceste funcții sunt acum îndeplinite de forțe economice și sociale majore. Viitorul individului depinde din ce în ce mai puțin de prudența sa și din ce în ce mai mult de luptele naționale și internaționale ale giganților puterii. Individualitatea și-a pierdut baza economică.

Umanitatea, însă, are încă o oarecare capacitate de rezistență. Pesimismul social este parțial infirmat de faptul că, în ciuda atacului constant al modelelor colective, un sentiment de umanitate este încă viu, dacă nu în individ ca membru al grupurilor sociale, cel puțin în individ atâta timp cât acesta este singur. Însă povara realității sociale de astăzi asupra vieții persoanei obișnuite este de așa natură încât acum predomină tipul „resemnat” despre care am discutat mai sus . Din momentul în care se naște, individului i se predă constant o lecție: există o singură modalitate de a-și croi drum în lume și anume să renunțe la speranța de a se realiza pe deplin. Succesul se obține doar prin imitație. El reacționează la ceea ce aude și vede în jurul său – nu doar imitând conștient cu întreaga sa ființă – imitând trăsăturile și atitudinile tuturor comunităților din care face parte: grupul de copii cu care se joacă, colegii săi de clasă, echipa de sport și toate celelalte grupuri care, așa cum s- a observat, impun o uniformitate mai riguroasă, o renunțare mai radicală la excentricitățile personale decât a impus vreodată orice tată sau educator din secolul al XIX-lea. Prin imitarea, copierea, replicarea celor din jurul său, adaptarea la toate grupurile puternice din care face parte, transformându-se dintr-o ființă umană în membru al unei organizații, sacrificându-și propriul potențial bunăvoinței și capacității de a se adapta la aceste organizații și de a câștiga influență în cadrul lor, individul reușește să supraviețuiască. Prin urmare, își datorează salvarea celui mai vechi instrument biologic de supraviețuire: mimetismul.

Așa cum un copil repetă cuvintele mamei sale și un băiat imită felul brutal al bătrânilor care îl maltratează, tot așa, prin recreerea comercializată și propaganda populară - care devin din ce în ce mai greu de distins unele de altele - giganticul difuzor al culturii industriale dublează la nesfârșit suprafața realității. Cu toate trucurile sale ingenioase, industria divertismentului reproduce scene banale ale vieții care, totuși, înșală, deoarece perfecțiunea tehnică a reproducerii ascunde falsificarea conținutului ideologic sau arbitrarul introducerii unui astfel de conținut. Această

reproducere nu are nicio legătură cu marea artă realistă care înfățișează realitatea așa cum este pentru a o judeca. Cultura de masă modernă, deși se inspiră liber din valori culturale învechite, glorifică lumea așa cum este. Cinematograful, radioul, biografiile și romanele populare scandează toate același refren: aceasta este realitatea așa cum este, așa cum ar trebui să fie și așa cum va fi întotdeauna.

Chiar și cuvintele care ar putea exprima speranța pentru altceva, altceva decât succesul material, au fost puse în slujba culturii de masă. Ideea de fericire eternă și tot ce ține de absolut au fost reduse la o funcție de edificare religioasă concepută ca o activitate de agrement ; au devenit parte a jargonului școlii duminicale. Ideea de fericire a devenit la fel de banală: fericirea înseamnă astăzi să duci acel tip de viață normală pe care gândirea religioasă serioasă l-a criticat atât de des. Însăși ideea de adevăr a fost redusă la funcția unui instrument util pentru controlul naturii, iar realizarea nenumăratelor posibilități inerente omului este considerată un lux. Gândirea care nu servește intereselor unui grup constituit sau obiectivelor producției industriale este considerată inutilă sau superfluă. Paradoxal, o societate care lasă majoritatea mașinilor sale inactive în timp ce atâția oameni din lume încă suferă de foame, o societate care dedică nenumărate ore de muncă unei reclame care conduce lumea spre idioțenie și producției de instrumente de distrugere - paradoxal, spuneam, o societate care își permite și este obligată să își permită aceste luxuri și-a făcut din utilitate evanghelia sa.

Întrucât societatea modernă este o totalitate, declinul individului afectează atât grupurile sociale inferioare, cât și pe cele superioare, muncitorul nu mai puțin decât omul de afaceri. Unul dintre cele mai importante atribute ale individului, spontaneitatea acțiunii, care a început să scadă sub capitalism ca urmare a eliminării parțiale a concurenței, a jucat un rol cheie în teoria socialistă. Însă astăzi, spontaneitatea clasei muncitoare este subminată de dizolvarea generală a individualității; teoriile critice formulate de marii gânditori politici și sociali ai secolului al XIX-lea slăbesc din ce în ce mai mult .

Organizatorii influenți ai forței de muncă, cunoscuți drept campioni ai progresului, atribuie triumful fascismului în Germania accentului disproporționat pus de clasa muncitoare germană pe gândirea teoretică. Opusul este adevărat: nu gândirea teoretică, ci declinul acesteia, încurajează supunerea față de puterile existente, fie că este reprezentată de grupurile care controlează capitalul, fie de cele care controlează munca. Este adevărat, însă, că masele, în ciuda flexibilității lor, nu s-au predat complet procesului de colectivizare. Deși, sub presiunea realității pragmatice a timpului nostru, omul se identifică cu funcția pe care o joacă în sistem, deși reprimă cu disperare orice alt impuls în sine și în ceilalți, furia care îl cuprinde atunci când devine conștient de o dorință care nu este „integrată” și nu poate fi încadrată în cadrele existente este un simptom al unei nemulțumiri care mocnește sub cenușă. Această nemulțumire, dacă represiunea ar înceta, ar fi îndreptată împotriva întregii ordini sociale, care are o tendință intrinsecă de a-și împiedica membrii să înțeleagă

pe deplin mecanismele represiunii exercitate asupra lor. De-a lungul istoriei, presiunile materiale, organizaționale și culturale au jucat un rol în integrarea individului într-o ordine dreaptă sau nedreaptă; astăzi, organizațiile muncitorești, chiar în momentul în care se străduiesc să îmbunătățească condițiile clasei muncitoare, ajung inevitabil să contribuie la aceste presiuni.

Există o diferență esențială între unitățile sociale ale erei industriale moderne și cele ale epocilor anterioare. Unitățile celor mai vechi societăți erau „totalitate" în sensul că evoluaseră în entități organizate ierarhic . Viața tribului totemic , a clanului, a bisericii medievale și a națiunii în epoca revoluțiilor burgheze se supunea unor modele ideologice dezvoltate în cursul dezvoltării istorice. Aceste modele - magice, religioase sau filozofice - reflectau formele actuale de dominație socială; ele au continuat să fie valabile ca forțe de coeziune culturală chiar și după ce au încetat să mai joace un rol în producție; și astfel, prin însuși faptul obiectivării lor, ele au alimentat și ideea unui adevăr comun . Fiecare sistem de idei, fie el artistic, religios sau logic, în măsura în care se exprimă într-un limbaj inteligibil, își asumă un caracter general și pretinde în mod necesar a fi adevărat într-un sens universal.

Validitatea obiectivă și universală revendicată de ideologiile unităților colective antice reprezenta o condiție esențială pentru existența lor în cadrul societății. Însă modelele organizaționale, de exemplu cel al bisericii medievale, nu coincideau în fiecare detaliu cu formele de viață materială. Doar structura ierarhică și funcțiile rituale atât ale clerului, cât și ale populației laice erau strict reglementate; dincolo de aceasta, nici viața însăși , nici structura sa...

Cadrul intelectual era complet integrat. Conceptele spirituale fundamentale nu erau perfect integrate cu considerațiile pragmatice și, prin urmare, își păstrau un anumit caracter autonom. Exista încă o prăpastie între cultură și producție; datorită acestei prăpastii, individul avea mai multe căi de scăpare decât permite supraorganizarea modernă astăzi, ceea ce îl reduce la o simplă celulă de răspuns funcțională. Unitățile organizaționale moderne , la fel ca clasa muncitoare în ansamblu, sunt părți organice ale sistemului socio-economic.

Cele mai vechi totalități , presupuse conforme unui model spiritual abstract, conțineau un element care lipsea totalităților pur pragmatice ale erei industriale. Și acestea au o structură ierarhică, dar sunt total și despotic integrate. De exemplu, promovarea funcționarilor lor în cele mai înalte poziții nu depinde de calități legate de idealurile spirituale, ci aproape exclusiv de capacitatea lor de a manipula oamenii: doar abilitățile administrative și tehnice determină selecția personalului managerial. Aceste abilități nu lipseau cu siguranță liderilor societăților ierarhice de odinioară; dar pierderea legăturii dintre abilitățile de conducere și o structură obiectivată a idealurilor spirituale conferă totalităților moderne caracterul lor distinctiv. Biserica modernă reprezintă o supraviețuire a formelor antice; o supraviețuire posibilă, de altfel, prin adaptarea la concepția pur mecanică (pe care, de altfel, pragmatismul inerent teologiei creștine a contribuit să o realizeze).

Teoria socială – reacționară, democratică sau revoluționară – a fost moștenitoarea sistemelor antice de gândire care, chipurile, stabiliseră modelele pentru totalitățile trecutului. Aceste sisteme vechi se estompaseră deoarece formele de solidaritate pe care le postulau se dovediseră iluzorii, iar ideologiile asociate cu ele deveniseră false și apologetice. Critica socială modernă a avut grijă să nu cadă în apologetică și să-și glorifice subiectul: nici măcar Marx nu a glorificat proletariatul. El considera capitalismul drept forma supremă a nedreptății sociale; dar nu a cruțat ideile și superstițiile clasei dominate, pe care doctrina sa trebuia să o ghideze. Niciuna dintre aceste doctrine nu a realizat ceea ce tinde să facă cultura de masă, care caută să „vândă" oamenilor genul de viață pe care îl duc deja și pe care îl urăsc inconștient chiar și atunci când îl laudă verbal. Teoria socială a oferit o analiză critică a realității, inclusiv a ideilor greșite ale muncitorilor. În schimb, în condițiile create de industrialismul modern, chiar și teoria politică dezvăluie aceeași tendință apologetică ca și cultura de masă.

Asta nu înseamnă că o revenire la forme ar fi de dorit.
din trecut: ceasul nu poate fi dat înapoi, nici dezvoltarea organizațională nu poate fi inversată sau împinsă înapoi, nici măcar de dragul teoriei. Sarcina maselor de astăzi nu este să se agațe de vechile tipare de partid, ci să recunoască tendința monopolistă care infectează propriile organizații și spiritul fiecăruia dintre membrii lor și să i se opună. În conceptul secolului al XIX-lea despre o societate rațională viitoare , accentul a fost pus pe mecanismele de planificare, organizare și centralizare, mai degrabă decât pe destinul individului. Partidele muncitorești parlamentare, ele însele produse ale liberalismului, au denunțat iraționalitatea acestuia și au promovat o economie socialistă planificată în opoziție cu capitalismul anarhic; au promovat organizarea și centralizarea societății ca postulate ale rațiunii într-o epocă a iraționalității. Astăzi, în condițiile create de forma actuală de industrialism, cealaltă față a rațională a ieșit la iveală, tocmai pentru că este din ce în ce mai reprimată : importanța gândirii creștine independente în modelarea vieții sociale, importanța spontaneității subiectului individual, a opoziției sale față de tiparele de comportament predefinite. Pe de o parte, lumea este încă divizată în grupuri ostile, în blocuri economice și politice; această situație necesită organizare și centralizare, care reprezintă „generalul" din perspectiva rațiunii. Pe de altă parte, ființele umane sunt atât de complet încorporate în asociații, echipe și organizații încă din copilărie, încât specificitatea (unicitatea) - care reprezintă „particularul" din perspectiva rațiunii - este complet reprimată sau absorbită. Acest lucru este valabil atât pentru muncitor, cât și pentru antreprenor. În secolul al XIX-lea, proletariatul era încă destul de amorf; astfel, în ciuda diviziunii în grupuri naționale, în forță de muncă calificată și necalificată, în ocupați și șomeri, interesele clasei muncitoare puteau fi cristalizate în termeni de concepte economice și sociale comune. Natura amorfă a populației active și tendința sa concomitentă spre gândirea teoretică formau un contrast puternic cu totalitățile pragmatice ale liderilor economici. De la un rol pasiv în procesul

capitalist, muncitorii au trecut la unul activ; dar acest rezultat a fost obținut doar cu prețul integrării în sistem.

Același proces care, în realitate ca și în ideologie, a transformat clasa muncitoare într-un „subiect" economic l-a transformat pe muncitor, care era deja un „obiect" al industriei, într-un „obiect" și al propriilor sindicate. Pe măsură ce ideologia a devenit mai realistă, mai practică, contradicția sa intrinsecă cu realitatea, absurditatea sa , a crescut. Deși se consideră arhitecții propriului destin, masele sunt „obiecte" ale liderilor lor. Firește, toate rezultatele obținute de liderii sindicali asigură...
lucrătorilor un anumit avantaj, cel puțin temporar. Neoliberalii care ar dori să pună capăt sindicalismului se dedau unui romantism inoportun, iar incursiunile lor în sfera economică sunt mai periculoase decât activitățile lor în sfera filosofică. Faptul că sindicatele sunt organizate monopolistic nu înseamnă că membrii lor - în afară de aristocrația clasei muncitoare - sunt monopoliști; înseamnă pur și simplu că managerii controlează oferta de forță de muncă, așa cum șefii marilor corporații controlează materiile prime, utilajele sau alte elemente ale producției. Managerii sunt managerii forței de muncă, manipulând-o după cum consideră de cuviință, o promovează și încearcă să stabilească prețul cât mai sus posibil. În același timp, puterea lor socială și economică, poziția și venitul lor - mult superioare puterii, poziției și venitului lucrătorilor - depind de sistemul industrial.

Faptul că organizarea muncii este concepută ca o activitate economică normală , la același nivel cu orice altă întreprindere, completează procesul de reificare a omului. Nu numai că capacitatea productivă a muncitorului este astăzi cumpărată de fabrică și subordonată cerințelor tehnologiei, dar liderii sindicali îi determină și ei amploarea și o gestionează.

Pe măsură ce ideologiile religioase și etice își pierd din putere, pe măsură ce teoria politică dispare, suprimată de succesiunea evenimentelor economice și politice , [3] ideile muncitorilor tind să fie modelate după ideologia de afaceri a liderilor lor. Ideea conflictului intrinsec dintre existența nedreptății sociale și masele muncitoare ale lumii este înlocuită de concepte referitoare la strategia conflictelor dintre diferite grupuri de putere. Este adevărat că muncitorii din trecut nu aveau cunoștințe conceptuale despre mecanismele relevate de teoria socială și că mințile și corpurile lor purtau semnele opresiunii; dar nefericirea lor era totuși nefericirea ființelor umane individuale și, prin urmare, îi lega de toți nefericiții din fiecare parte a lumii și din fiecare sector al societății. Mințile lor erau necultivate, dar cel puțin erau lăsați singuri; nu erau asediați de tehnicile culturii de masă care, în fiecare moment, nu numai în timpul orelor de lucru, ci și în timpul liber, le inculcă tiparele comportamentale tipice societății industriale . La fel ca restul populației, muncitorii de astăzi sunt mai bine pregătiți intelectual, mai bine informați și mult mai puțin naivi. Ei știu totul despre politica națională și ce se întâmplă în culisele mișcărilor politice, în special ale celor care prosperă pe baza propagandei împotriva corupției. Muncitorii, cel puțin cei care nu au trecut prin iadul fascismului, vor fi întotdeauna

gata să dea o mână de ajutor în persecutarea unui capitalist sau a unui politician, vizat pentru încălcarea legii.
regulile jocului; dar nici măcar nu se gândesc să discute valoarea regulilor. Au învățat să considere nedreptatea socială - chiar și în interiorul propriului grup - ca pe un fapt de forță și să considere faptele de forță ca fiind singurul lucru care trebuie respectat. Mințile lor sunt inaccesibile viselor despre o lume fundamental diferită și conceptelor care, în loc să fie simple instrumente de clasificare a faptelor, sunt orientate spre realizarea acestor vise. Condițiile economice moderne determină o atitudine pozitivistă atât la membrii, cât și la liderii sindicatelor, astfel încât aceștia seamănă din ce în ce mai mult unul cu celălalt. Această tendință, deși este constant contracarată de tendințe opuse, face din clasa muncitoare o nouă forță în viața socială.

Nu că inegalitatea s-ar fi diminuat; la vechile diferențe de putere dintre membrii individuali ai diferitelor grupuri sociale s-au adăugat alte diferențe. De exemplu, în timp ce sindicatele care reprezintă anumite categorii de muncitori au reușit să își mărească salariile, întreaga greutate a puterii sociale opresive cade asupra altor categorii, organizate sau nu. Adăugați la aceasta ruptura dintre membrii de sindicat și cei excluși din diverse motive, dintre oamenii națiunilor privilegiate și cei care, în această lume din ce în ce mai restrânsă , sunt dominați nu numai de elitele lor tradiționale , ci și de grupurile conducătoare din țările cele mai avansate din punct de vedere industrial. Principiul nu s- a schimbat.

În prezent, atât forța de muncă, cât și capitalul sunt preocupate de menținerea și extinderea controlului lor. Liderii ambelor grupuri susțin cu o vigoare din ce în ce mai mare că critica teoretică a societății a devenit inutilă, având în vedere progresul tehnologic rapid care promite să transforme radical condițiile existenței umane. Tehnocrații susțin că supraabundența de bunuri produse de suprastructurile de la liniile de asamblare va elimina automat sărăcia. Eficiența, productivitatea și planificarea inteligentă sunt proclamate zeități ale omului modern, în timp ce așa-numitele grupuri „neproductive” și capitalul „prădător” sunt condamnate ca dușmani ai societății.

Este adevărat că inginerul, poate un simbol al timpului nostru, nu urmărește profitul la fel de exclusiv ca industriașul sau comerciantul. Întrucât funcția sa este mai direct legată de cerințele producției, ordinele sale poartă amprenta unei mai mari obiectivități: subordonații recunosc că răspund cel puțin parțial naturii lucrurilor și, prin urmare, sunt raționali într-un sens universal. Dar, în cele din urmă, această raționalitate servește și scopului stăpânirii, nu rațiunii: inginerul nu este interesat să înțeleagă lucrurile de dragul lor sau de dragul unei viziuni profunde asupra lumii, ci doar să le poată încadra într-o schemă, oricât de străină de a lor.
structură intimă; și acest lucru este valabil atât pentru ființele vii, cât și pentru lucrurile neînsuflețite. Spiritul industrialismului își găsește expresia în forma sa cea mai funcțională în mintea inginerului. Sub îndrumarea sa, întotdeauna îndreptată către un scop specific, oamenii ar fi reduși la condiția unei colecții de unelte fără un

scop propriu.

Divinizarea activității industriale nu cunoaște limite. Lenea este considerată un fel de viciu atunci când depășește ceea ce este necesar pentru a restabili forța și a ne permite să reluăm munca mai eficient. „Filosofia americană", scrie Moses F. Aronson, „postulează realitatea unui univers deschis și dinamic. Un univers fluid nu este un loc pentru odihnă și nici nu încurajează plăcerea estetică a contemplării pasive. O lume în continuă dezvoltare stimulează inteligența activă și invită la exercitarea inteligenței musculare." [4] Potrivit lui Aronson, pragmatismul „reflectă caracteristicile unei mentalități hrănite de spiritul frontierei, o mentalitate atletică , care se luptă cu nedumeririle stârnite de valul ascendent al industrialismului care se învârte pe fundalul unei economii rurale . " [5]

Există însă o mare diferență între „ înclinația spre frontieră" a adevăraților pionieri americani și cea a celor care îi invocă astăzi. Pionierii nu au ipostaziat mijloacele ca scopuri. Au muncit din greu pentru că era nevoie dacă voiau să supraviețuiască; dar este foarte posibil ca în visele lor să fi fanteziat despre plăcerile unui univers mai puțin dinamic, mai propice trândăviei umane. Probabil că au atribuit o valoare pozitivă „plăcerii estetice a contemplării pasive" și aceasta era o parte esențială a conceptului lor de fericire sau a idealului lor despre o civilizație viitoare .

Adepții lor moderni, atunci când aleg o profesie intelectuală în cadrul diviziunii muncii de astăzi, preamăresc valorile opuse. Vorbind despre munca teoretică ca despre muncă „musculară" și „atletică" și, în acest sens, ca despre „un produs indigen spontan", ei încearcă – ca și cum ar fi tulburați de o conștiință proastă – să-și afirme fidelitatea față de acea moștenire a vieții grele și active transmisă poporului american de către oamenii de la frontieră și, în același timp, să-și facă limbajul similar cu limbajul activist caracteristic ocupațiilor manuale, în special muncii agricole și industriale. Ei glorifică coordonarea și conformismul chiar și în domeniul ideilor. În sinteza filosofiei americane, scrie Aronson, „cu siguranță au intrat mai multe ingrediente europene; aceste componente străine au fost absorbite și contopite într-o unitate indigenă " . [6] Cu cât acești coordonatori sunt mai aproape de realizarea posibilității care ar face din pământ un loc al contemplării și al fericirii, cu atât persistă mai mult – adepți conștienți sau inconștienți ai lui Johann
Gottlieb Fichte — în exaltarea ideii de națiune și a cultului unei activități perpetue.

Progresul tehnologiei și motivul autoconservării nu explică prin ele însele decadența individului: nu producția în sine este responsabilă *pentru ea.* ci formele în care apare, interrelațiile ființelor umane în cadrul industrialismului. Munca, cercetarea și invenția umană sunt un răspuns la provocarea nevoii; schema devine absurdă doar atunci când oamenii fac din muncă, cercetare și invenție idolii lor. O astfel de ideologie tinde să submineze fundamentele umaniste ale civilizației pe care încearcă să o glorifice. În timp ce ideea că procesul de realizare a posibilităților inerente omului și naturii va fi într-o zi finalizat și că oamenii vor putea atunci să se bucure liber de bunurile pământului a alimentat speranța, iar această speranță a dat

putere forțelor progresului, idolatrizarea progresului duce la negarea acestuia. Munca, oricât de dificilă, poate fi suportabilă și chiar plăcută atunci când este îndreptată către un scop rezonabil; dar o filozofie în care munca devine un scop în sine duce la ura față de ea. Nici realizările tehnice ale omului, nici omul însuși nu sunt de vină pentru declinul individului - oamenii sunt în general mult mai buni decât cred, spun sau fac - ci mai degrabă structura și conținutul actual al „spiritului obiectiv" care pătrunde în viața socială în toate aspectele sale. Modelele de gândire și acțiune pe care oamenii le acceptă deja predefinite de la agenții care răspândesc cultura de masă o influențează la rândul lor pe aceasta din urmă ca și cum ar fi idei umane, născute în capul lor și neacceptate deja din exterior. În vremea noastră, spiritul obiectiv venerează industria, tehnologia și naționalitatea, fără un principiu care să poată da sens acestor categorii; reflectă presiunea unui sistem economic care nu oferă niciun răgaz sau posibilitate de scăpare.

În ceea ce privește idealul productivității, trebuie menționat că astăzi semnificația sa economică se măsoară în funcție de utilitatea sa pentru structura puterii, nu pentru nevoile tuturor . Individul trebuie să-și demonstreze utilitatea pentru unul sau altul dintre grupurile angajate în lupta pentru un control mai mare asupra economiei naționale sau internaționale. Mai mult, cantitatea și calitatea bunurilor pe care le produce în beneficiul societății sau serviciile pe care i le prestează reprezintă doar un factor al succesului său.

Nici eficiența, singurul criteriu modern al valorii, singura justificare a existenței însăși a fiecărui individ, nu ar trebui confundată cu abilitatea tehnică sau cu abilitatea managerială . Este unul și același lucru cu a ști să obții protecția grupurilor puternice, cu a ști să faci o anumită impresie asupra celorlalți, cu a ști să te „vinzi" bine, cu capacitatea de a cultiva prieteniile potrivite: toate acestea sunt abilități în care...
Mulți sunt astăzi maeștri. Eroarea gândirii tehnocratice, de la Saint-Simon la Veblen, constă în subestimarea similarității calităților care asigură succesul în diferitele ramuri ale producției și afacerilor și în confuzia utilizării raționale a mijloacelor de producție cu înclinațiile raționale ale anumitor agenți ai acelei producții.

S-ar putea întreba: dacă societatea modernă tinde să nege toate atributele individualității, nu găsesc membrii ei o compensație în raționalitatea organizării sale?

Tehnocrații susțin adesea că, odată ce teoriile lor vor fi traduse în practică, crizele economice vor deveni de domeniul trecutului, iar dezechilibrele economice fundamentale vor dispărea; întregul sistem de producție va funcționa perfect, în absolută conformitate cu planurile sale. Trebuie spus că societatea modernă nu este departe de a realiza visele tehnocraților. Nevoile atât ale consumatorilor, cât și ale producătorilor, care în sistemul de piață liberal erau resimțite în moduri irațională și distorsionate, într-un proces care a culminat cu criza, pot fi acum în mare măsură prevăzute și satisfăcute sau nu în funcție de politicile urmate de liderii economici și politici. Expresia nevoilor umane nu mai este distorsionată de indicatorii economici incerti ai pieței: aceste nevoi sunt în schimb constatate datorită statisticilor, iar

tehnicienii de tot felul - de la cei din industrie la cei din politică - lucrează pentru a le ține sub control. Dar dacă, pe de o parte, această nouă raționalitate este mai aproape de ideea de rațiune a sistemului de piață, pe de altă parte este mai departe de aceasta .

În vechiul sistem, relațiile dintre membrii diferitelor grupuri sociale nu erau determinate de piață, ci de distribuția inegală a puterii economice; transformarea relațiilor umane în mecanisme economice obiective conferea individului, cel puțin în principiu, o anumită independență. Sub liberalismul economic, concurenții nefericiți care eșuau, grupurile înapoiate reduse la sărăcie, își păstrau un simț al demnității umane , deoarece responsabilitatea pentru soarta lor mizerabilă putea fi pusă pe seama unor procese economice anonime. Chiar și astăzi, indivizii și grupuri întregi pot fi reduși la ruină de forțe economice oarbe; dar acestea sunt reprezentate de elite mai bine organizate și mai puternice . Relațiile dintre aceste grupuri aflate la putere pot fi supuse unor suișuri și coborâșuri, dar în anumite privințe se înțeleg admirabil. Atunci când concentrarea și centralizarea forțelor economice aduc sfârșitul liberalismului politic, victimele sunt condamnate în toate privințele: într-un regim totalitar, când elita decide să marginalizeze un individ sau un grup, acest individ nu este doar lipsit de toate mijloacele de subzistență, ci însăși esența sa umană este amenințată.
Societatea americană poate alege alte căi; dar slăbirea treptată a gândirii individuale și a rezistenței, provocată de mecanismele economice și culturale ale industrialismului modern, va face din ce în ce mai dificilă evoluția sa către umanitate .

Prin transformarea sloganului producției într-un fel de crez religios, prin profesarea unor idei tehnocratice și prin stigmatizare drept „neproductive” acele grupuri fără acces la marile bastioane ale industriei, industria se face pe sine și societatea să uite că producția a devenit, într-o măsură și mai mare decât înainte, un instrument al luptei pentru putere. Politicile liderilor economici, de care societatea depinde astăzi din ce în ce mai mult , sunt încăpățânat concentrate pe urmărirea unor scopuri egoiste și, prin urmare, sunt poate chiar mai oarbe față de nevoile reale ale societății decât erau tendințele automate care determinau odinioară mișcările pieței. Iraționalitatea încă modelează destinul uman.

Era întreprinderilor industriale colosale, prin eliminarea perspectivelor de stabilitate trecută și viitoare determinate de relații de proprietate mai mult sau mai puțin permanente , lichidează individul. Un exemplu ilustrează probabil deteriorarea situației individului mai bine decât oricare altul: lipsa absolută de siguranță în ceea ce privește economiile sale personale. Atâta timp cât moneda a fost strâns legată de aur și aurul putea traversa liber granițele, valoarea acesteia putea varia doar în limite înguste. În condițiile actuale, însă, amenințarea inflației planează asupra omului precum sabia lui Damocle, riscul ca economiile sale să-și piardă o mare parte din puterea de cumpărare sau chiar să devină lipsite de valoare . Posesia privată de aur

era simbolul dominației burgheze; ea făcea din burghez, într-un anumit sens, succesorul aristocratului. Datorită aurului, burghezul își putea asigura viitorul și chiar putea fi sigur, în limite rezonabile, că nici după moartea sa, rudele sale nu vor rămâne fără bani. Poziția sa mai mult sau mai puțin independentă, bazată pe dreptul de a schimba bunuri și bani pe aur și, prin urmare, pe proprietăți relativ stabile , și-a găsit expresia în dorința de a-și cultiva personalitatea: nu, ca astăzi, în scopul unei cariere mai bune sau din alte motive profesionale, ci pur și simplu de dragul existenței sale individuale. Acest efort avea sens deoarece baza materială a individualității nu era în întregime instabilă. Deși masele nu puteau aspira la poziția burgheziei, prezența unei clase suficient de numeroase de indivizi cu un interes autentic pentru valorile umaniste a creat fundalul pe care putea înflori genul de gândire teoretică și expresie artistică care, prin virtutea adevărului lor intrinsec , exprimă nevoile societății în ansamblu.

Restricțiile impuse de stat dreptului de a deține aur sunt simbolul unei schimbări totale. Chiar și membrii burgheziei trebuie să se resemneze cu nesiguranța. Individul se consolează cu gândul că guvernul său, compania la care a lucrat, sindicatul sau compania de asigurări vor avea grijă de el atunci când se va îmbolnăvi sau va ajunge la vârsta pensionării . Legile care interzic deținerea privată de aur sunt ca simbolul verdictului care neagă independența individului economic. Sub regimul liberal, cerșetorul era un fel de avertisment viu pentru cei care trăiau din veniturile lor; în epoca marilor afaceri, cerșetorii și rentierii dispar. Nu există zone de odihnă pe marile drumuri ale civilizației noastre: toată lumea trebuie să continue să alerge. Antreprenorul a devenit funcționar public, savantul un „expert" profesionist. Proverbul latin „ *Bene qui latuit, bene vixit" (Bene cine latuit, este vixit).* Este incompatibil cu ciclurile moderne de activitate economică ; toată lumea se află sub biciul unei agenții superioare, iar cei aflați în poziții de comandă nu posedă mult mai multă autonomie decât subordonații lor; ei sunt prizonierii puterii pe care o exercită.

Instrumentalitatea culturii de masă servește la întărirea presiunii societății asupra individului, excluzând orice speranță de a-și păstra propria individualitate, de a o salva de la dezintegrare. Faptul că biografiile populare, romanele și filmele pseudo-romantice preamăresc eroismul personal și omul care s-a făcut pe cont propriu nu invalidează observația ; [7] aceste stimulente pentru autoconservare accelerează de fapt dizolvarea individualității. Așa cum sloganurile bazate pe „individualism viguros" servesc marilor trusturi pentru a încerca să se scutească de controalele sociale, tot așa retorica individualismului, prin impunerea de modele pentru imitația colectivă, neagă chiar principiul căruia îi este prefăcut. Dacă, pentru a folosi cuvintele lui Huey Longa, fiecare bărbat poate fi rege, de ce nu ar putea fi fiecare fată o regină a ecranului, a cărei unicitate constă în a fi tipică?

Individul nu are o istorie personală. Deși totul se schimbă, nimic nu se mișcă. Nu este nevoie de un Zenon sau de un Cocteau, nici de un dialectician eleat , nici de un suprarealist parizian, pentru a explica ce vrea să spună Regina din *Prin oglindă* când

spune: „Trebuie să alergi cât de repede poți ca să rămâi în același loc” sau pentru a clarifica sensul frumoaselor replici ale nebunului din Lombroso [8] ;

Suntem condamnați la mândria noastră
Ca niște roți pe pivoți de fier,
Obsim în runde eterne,
Mereu rătăcitor și mereu aici!

Obiecția conform căreia individul, în ciuda tuturor lucrurilor, nu dispare complet în noile instituții impersonale și că în societatea modernă individualismul este la fel de viguros și agresiv pe cât a fost întotdeauna nu este foarte pertinentă. Cu siguranță conține un element de adevăr, și anume considerația că omul este încă mai bun decât lumea în care trăiește. Cu toate acestea, viața individului pare să urmeze tipare care se potrivesc perfect cu orice chestionar pe care i se cere să îl completeze; viața sa intelectuală se epuizează în sondajele de opinie publică. Mai ales așa-numiții mari indivizi ai timpului nostru, idolii maselor, nu sunt indivizi autentici, ci pur și simplu creaturi ale propriilor agenți de publicitate, măriri ale fotografiilor lor, funcții ale procesului social. Supraomul autentic - împotriva căruia nimeni nu a avertizat omenirea mai cu îngrijorare decât Nietzsche - este o proiecție a maselor oprimate, mai mult King Kong decât Cesare Borgia. Aluzia hipnotică pe care au exercitat-o falși supraoameni precum Hitler nu provine atât din ceea ce gândesc, spun sau fac, cât din histrionismul lor, care creează un stil comportamental pentru bărbații care, lipsiți de orice spontaneitate, au nevoie să li se spună cum să-și facă prieteni și să exercite influență asupra altora.

Tendințele tocmai descrise au condus deja la cea mai mare catastrofă din istoria europeană. Unele dintre cauzele sale au fost specific europene, în timp ce altele pot fi atribuite unor schimbări profunde ale caracterului uman sub influența tendințelor internaționale. Nimeni nu poate prezice cu certitudine că aceste tendințe distructive vor fi oprite în viitorul imediat. Cu toate acestea, există o conștientizare tot mai mare a faptului că presiunea insuportabilă exercitată de societate asupra umanității nu este inevitabilă și este de sperat că oamenii vor înțelege că aceasta nu este consecința directă a cerințelor pur tehnice ale producției, ci este înrădăcinată în structura socială. Într-adevăr, intensificarea represiunii în multe părți ale lumii mărturisește teama stârnită de posibilitatea iminentă a unei schimbări bazate pe dezvoltarea actuală a forțelor productive. Disciplina industrială, progresul tehnic, educația științifică, adică chiar procesele economice și culturale care duc la declinul individualității, promit - deși în prezent nu putem spera că această promisiune se va îndeplini prea curând - să dea naștere unei lumi noi în care individualitatea se poate reafirma ca element al unei forme de existență mai puțin ideologice și mai umane .

Fascismul a recurs la metode teroriste în efortul de a reduce ființele umane la atomi sociali, deoarece se temea că, din ce în ce mai conștienți de inutilitatea ideologiilor, oamenii ar putea începe să își realizeze cel mai profund potențial al lor

și al societății ; și este adevărat, de fapt, că în unele cazuri presiunea
Teroarea socială și politică a temperat voința profund umană de a combate iraționalitatea; iar rezistența la iraționalitate este întotdeauna rădăcina individualității autentice .

Adevărații indivizi ai timpului nostru sunt martirii care au îndurat iaduri de suferință și degradare în lupta lor împotriva cuceririi și opresiunii; nu figurile umflate de publicitate ale culturii populare. Acei eroi, necântați, și-au expus în mod conștient existența individuală distrugerii pe care alții o suferă fără să știe, victime ale proceselor sociale. Martirii anonimi ai lagărelor de concentrare sunt simboluri ale umanității care se luptă să iasă la suprafață. Sarcina filosofiei este de a traduce ceea ce au făcut ei în cuvinte pe care oamenii le pot auzi, chiar dacă vocile lor muritoare au fost reduse la tăcere de tiranie.

Note

1 *Politică,* VII, 7, 13270.

2 Vezi analiza procesului lui Socrate în *Istoria filosofiei* de Hegel .

3 Declinul teoriei, înlocuit de cercetarea empirică, se resimte nu doar în gândirea politică, ci și în sociologia academică. Conceptul de clasă, în aspectul său universal, a jucat un rol esențial în sociologia americană în perioada de început; ulterior, accentul s-a mutat către investigații în care acest concept apărea din ce în ce mai metafizic . Conceptele teoretice, care ar fi putut lega teoria sociologică de gândirea filosofică, au fost înlocuite de simboluri care reprezintă grupuri de fapte concepute în moduri convenționale. Originile acestei evoluții trebuie căutate în procesul social descris aici, mai degrabă decât în progresul științei sociologice. Perioada în care sociologia a crezut în „sarcina sa mai amplă de a construi sisteme teoretice de structură socială și transformare socială", adică perioada premergătoare Primului Război Mondial, a fost caracterizată „de convingerea generală că sociologia teoretică va juca un rol constructiv primordial în dezvoltarea progresivă a societății noastre; sociologia a avut ambițiile generoase ale tinereții" *(* Charles H. Page, *Class and American Sociology,* New York 1940, p. 249). Ambițiile sale, astăzi, sunt cu siguranță mai puțin generoase.

4 Cf. beard, *The American Spirit* cit., p. 666.

5 *lbid., p. 66* 5.

6 *lbid.*

7 Cf. LEO Lowenthal, *Biografii în reviste populare,* în *Radio Research,* 1942-

43, New York 1944, pp. 507-48.

8 *Omul de geniu* , Fratelli Bocca, Torino 1894 [6] , p. 287.

9 există nicio îndoială că indivizii s-au ridicat mult deasupra nivelului rasei lor ; dar, căutând în istoria trecută urmele existenței lor, trebuie să lăsăm deoparte biografiile celor «buni» și «mari» și să căutăm cu atenție, în schimb, amintirile rare ale nefericiților care au murit în închisoare, la azilul de nebuni sau pe galere" *(The Portable Poe,* ed. Philip van Doren Stern, Viking Press, New York 1945, pp. 660-61).

Capitolul cinci

Despre conceptul de filosofie

Formalizarea raţiunii duce la o situaţie culturală paradoxală. Pe de o parte, antagonismul distructiv dintre sine şi natură atinge apogeul în această epocă, un antagonism care epitomizează istoria civilizaţiei noastre. Am văzut cum încercarea totalitară de a subjuga natura a redus eul, subiectul uman, la un simplu instrument de represiune. Toate celelalte funcţii ale eului, exprimate în concepte şi idei generale, au fost discreditate. Pe de altă parte, gândirea filosofică, a cărei sarcină este să încerce reconcilierea, a ajuns să nege sau să uite însăşi existenţa acestui antagonism. Ceea ce se numeşte filosofie transcende superficial antagonismul - şi la fel fac şi alte forme de cultură - sporind astfel pericolele situaţiei. Analiza noastră se bazează în mare măsură pe presupunerea că, dacă filosofia devine conştientă de aceste procese, o astfel de conştientizare poate ajuta la inversarea cursului lor.

A avea încredere în filosofie înseamnă a nu permite fricii să ne diminueze capacitatea de a gândi. Până recent, în istoria occidentală, societatea nu poseda suficiente resurse tehnice şi culturale pentru a crea posibilitatea înţelegerii între indivizi, grupuri şi naţiuni. Astăzi, există condiţiile materiale; ceea ce lipseşte sunt cei capabili să înţeleagă că ei înşişi sunt slujitorii sau funcţionarii propriei opresiuni. Având în vedere că există toate condiţiile pentru naşterea acestei conştiinţe, este absurd să credem că ideea „imaturităţii maselor” este încă justificabilă. Mai mult, orice observator care contemplă procesul social chiar şi în cele mai înapoiate regiuni ale Europei va fi obligat să admită că masele conduse sunt cel puţin la fel de mature ca Führerii lor mărunţi şi mizerabili, baloanele umflate de care ar trebui să fie conduse cu credinţa oarbă a idolatrului. Conştientizarea faptului că în acest moment totul depinde de capacitatea de a folosi corect autonomia umană ar trebui să-i adune pe toţi cei care nu au fost reduşi la tăcere, unindu-i în sarcina de a apăra cultura de degradare.

cu care o ameninţă prietenii săi conformişti ai vremurilor fericite sau de la distrugerea completă din mâna barbarilor care se află deja în interiorul zidurilor.

Procesul este ireversibil. Terapiile metafizice care propun întoarcerea roţii istoriei înapoi sunt viciate – aşa cum am spus mai sus cu privire la neo-tomism – chiar de pragmatismul pe care pretind că îl detestă.

«Lupta vine prea târziu și fiecare leac nu face decât să agraveze boala; căci a atacat măduva vieții spirituale, adică conștiința, în conceptul ei, adică esența ei însăși pură; prin urmare, nu există nicio putere în conștiință care să fie capabilă să învingă boala... Numai memoria păstrează atunci, ca o istorie, în ce fel a trecut, înfățișarea moartă a figurii anterioare; iar noul șarpe al înțelepciunii, ridicat pentru ca oamenii să-l adore, s- a dezbrăcat astfel fără durere de pielea sa flască» [1] .

Renașterile vechilor ontologii se numără printre remediile care agravează răul. Gânditorii conservatori care au ilustrat aspectele negative ale mecanizării și culturii de masă au încercat adesea să atenueze consecințele civilizației fie prin reînvierea vechilor idealuri, fie prin propunerea de noi obiective, realizabile fără riscul revoluției. Filosofia contrarevoluției franceze și cea a Germaniei prefasciste sunt exemple ale acestei atitudini; critica lor la adresa omului modern este romantică și antiintelectualistă. Alți dușmani ai colectivismului propun idei mai progresiste, de exemplu cea a unei confederații europene sau cea a unității politice a întregii lumi civilizate, avansată de Gabriel Tarde2 [la] sfârșitul secolului al XIX-lea și de Ortega y Gasset3 [în] vremea noastră. Deși analizele lor asupra spiritului obiectiv al epocii noastre sunt foarte acute, conservatorismul lor pedagogic este cu siguranță unul dintre elementele care compun acest spirit obiectiv. Ortega y Gasset compară masele cu [copiii răsfățați4] ; comparația ar putea apela tocmai la acele sectoare ale masei cele mai lipsite de individualitate. Reprosul său că sunt incapabili să fie recunoscători pentru trecut este tocmai unul dintre elementele propagandei de masă și ale ideologiei de masă, iar însuși faptul că filosofia sa este concepută ad usum populi, adică caracterul său pedagogic, o privează de calitatea de filosofie. Teoriile care exprimă o viziune critică profundă asupra proceselor istorice, atunci când sunt folosite ca panacee, s-au transformat adesea în doctrine ale represiunii; așa cum ne învață istoria recentă, acest lucru se aplică atât doctrinelor radicale, cât și celor conservatoare. Filosofia nu este nici un instrument , nici un program de acțiune; ea poate doar prezice calea progresului, marcată de
necesități logice și factuale ; procedând astfel, poate anticipa și reacția de groază și voința de rezistență care vor însoți marșul triumfal al omului modern.

Nu există o definiție a filosofiei; sau, mai degrabă, definiția sa coincide cu relatarea explicită a ceea ce are de spus. Cu toate acestea, câteva observații asupra definițiilor, pe de o parte, și asupra filosofiei, pe de altă parte, vor ajuta probabil la clarificarea funcției pe care aceasta din urmă ar putea-o avea; ele ne vor oferi, de asemenea, oportunitatea de a explica mai bine ce vrem să spunem atunci când folosim termeni abstracți precum natură și spirit, subiect și obiect.

Definițiile capătă sens deplin doar în cursul unui proces istoric. Ele nu pot fi folosite cu inteligență decât dacă recunoaștem cu umilință că sunt înconjurate, ca să spunem așa, de un văl de umbră, greu de străpuns de scurtăturile limbajului. Dacă,

de teama unor posibile neînțelegeri, eliminăm elemente istorice încercând să formulăm definiții pe care le presupunem atemporale, ne refuzăm moștenirea intelectuală lăsată filosofiei de întreaga istorie a gândirii și experienței umane. Imposibilitatea unei astfel de respingeri complete a elementelor istorice este demonstrată de o recunoaștere impusă celei mai antiistorice filosofii fizicaliste a timpului nostru, empirismul logic: chiar și filosofii acestei școli fac loc anumitor termeni indefinibili ai limbajului cotidian în dicționarul lor de știință riguros formalizată, aducând astfel un omagiu naturii istorice a limbajului.

Filosofia trebuie să devină mai sensibilă la mărturiile tăcute ale limbajului și să sondeze straturile de experiență care s-au suprapus pentru a-l forma. Fiecare limbă poartă în sine un sens care întruchipează formele de gândire și credință religioasă înrădăcinate în evoluția poporului care o vorbește; viziunea asupra lumii a prințului și a cerșetorului, cea a poetului și cea a țăranului, sunt păstrate împreună în cadrul ei; formele și conținutul său sunt îmbogățite sau sărăcite de utilizarea naivă pe care fiecare o face. Ar fi o greșeală, însă, să credem că putem descoperi sensul esențial al unui cuvânt pur și simplu întrebându-i pe oamenii care îl folosesc; sondajele de opinie publică ar fi de puțin ajutor în această căutare. În epoca rațiunii formalizate, chiar și masele contribuie la deteriorarea ideilor și conceptelor. Omul străzii sau, așa cum este uneori numit astăzi, omul câmpurilor și fabricilor, învață să folosească cuvintele aproape la fel de schematic și aistoric ca experții. Filosoful nu trebuie să urmeze acest exemplu; El nu poate vorbi despre om, despre animale, despre societate, despre lume, despre spirit, despre gândire, așa cum un om de știință vorbește despre o substanță chimică: filosoful nu poate vorbi în formule.

În filosofie nu există formule: sarcina filosofului este în continuare de a oferi descrieri adecvate, clarificând pe deplin sensul acelor concepte și iluminând toate nuanțele și relațiile lor cu alte concepte. Aici, cuvântul, cu toate straturile sale de sens și asociații pe jumătate uitate, este un principiu călăuzitor; aceste implicații trebuie retrăite și păstrate, ca să spunem așa, în idei mai iluminate și universale. Astăzi, suntem prea ușor induși să evităm complexitatea , abandonându-ne iluziei că ideile fundamentale vor fi clarificate prin progresul fizicii și tehnologiei. Industrialismul își exercită, de asemenea, presiunea asupra filosofilor, forțându-i să-și conceapă munca în termenii proceselor potrivite pentru producerea, de exemplu, a tacâmurilor standardizate. Unii filosofi par să creadă că conceptele și categoriile ar trebui să iasă din laboratorul lor bine finisate și lustruite, astfel încât să pară noi-nouțe. «Definirea renunță, așadar, și la adevăratele determinări conceptuale, care ar fi în esență principiile obiectelor și se mulțumește cu note, adică cu determinări în care esențialitatea este indiferentă pentru obiectul în sine și care, într-adevăr, au doar semne pentru reflecție externă.» — O astfel de determinare unică, externă, este prea disproporționată față de totalitatea concretă și față de natura conceptului său pentru a putea fi aleasă și luată în sine cu intenția ca un întreg concret să aibă în el adevărata sa expresie și determinare» [5] .

Fiecare concept trebuie văzut ca un fragment al unui adevăr mai larg în care își găsește sensul. Prima sarcină a filosofiei este tocmai de a construi adevărul din aceste fragmente.

Nu există căi regale către definiție. Ideea că conceptele filosofice trebuie clasificate, identificate și utilizate doar atunci când îndeplinesc cu precizie dictatele logicii identității este un simptom al căutării certitudinii, al impulsului mult prea uman de a reduce necesitățile intelectuale la un format de buzunar. Acest lucru ar face imposibilă convertirea unui concept în altul fără a-i diminua identitatea, așa cum facem atunci când vorbim despre un om, o națiune, o clasă socială ca și cum fiecare dintre aceste lucruri ar rămâne identic, în ciuda schimbărilor pe care le suferă calitățile sale și toate aspectele existenței sale materiale de-a lungul timpului. Astfel, studiul istoriei poate demonstra că atributele ideii de libertate au trecut printr-un proces constant de transformare; postulatele partidelor politice care au luptat pentru libertate pot fi contradictorii chiar și în cadrul aceleiași generații; totuși, aceeași idee este cea care stabilește toate diferențele dintre partidele și indivizii care luptă pentru libertate și, pe de altă parte, dușmanii săi. Dacă este adevărat că trebuie să știm ce este libertatea, atunci trebuie să știm și ce este libertatea .
libertatea pentru a determina ce partide au luptat pentru ea, nu este mai puțin adevărat că trebuie să cunoaștem caracterul acelor partide pentru a determina ce este libertatea . Răspunsul se află în caracteristicile specifice ale epocilor istorice. Definiția libertății este teoria istoriei și invers.

Strategia de clasificare în categorii, caracteristică științelor naturii și justificată în cazul lor și în orice caz în care scopul este utilizarea practică, tratează conceptele ca și cum ar fi atomi intelectuali. Conceptele sunt asamblate pentru a forma enunțuri și propoziții, iar acestea, la rândul lor, sunt combinate pentru a forma sisteme. Pe parcursul acestui proces, componentele atomistice ale sistemului rămân neschimbate; se atrag și se resping reciproc, conform principiilor familiare ale logicii tradiționale - legile identității, contradicției, *tertium non datur* și așa mai departe - pe care le folosim aproape instinctiv. Filosofia urmează o metodă diferită; și ea, desigur, folosește aceste principii tradiționale, consacrate, dar transcende acest schematism prin acte de cunoaștere în care structura logică coincide cu caracteristicile esențiale ale obiectului. Pentru filosofie, logica este logica atât a obiectului, cât și a subiectului; este o teorie cuprinzătoare a categoriilor și relațiilor fundamentale ale societății, naturii și istoriei.

Metoda formalistă de definire se dovedește deosebit de inadecvată atunci când este aplicată conceptului de natură. Deoarece definirea naturii și a complementului său, spiritul, înseamnă inevitabil afirmarea dualismului sau unității lor și atribuirea uneia sau alteia a valorii unui principiu ultim, a unui „fapt”, când în realitate aceste două categorii filozofice fundamentale sunt inextricabil legate. Un concept precum „faptul”, în plus, poate fi explicat în sine doar ca o consecință a alienării conștiinței umane de natura extraumană și umană, o alienare care, la rândul ei, este o consecință

a civilizației. Această consecință, este adevărat, este riguros reală: dualismul naturii și spiritului nu poate fi negat în favoarea presupusei lor unități originare , la fel cum tendințele istorice reflectate în acest dualism nu pot fi inversate. A afirma unitatea naturii și a spiritului înseamnă a încerca să scapi de situația prezentă printr-o lovitură de forță ineficientă, mai degrabă decât să o transcendi intelectual în conformitate cu posibilitățile și tendințele implicite în aceasta.

În realitate, fiecare filozofie care culminează în afirmarea unității naturii și spiritului, prezentând-o ca un fapt ultim – adică orice tip de monism filosofic – nu face decât să reafirme și să apere ideea dominației umane asupra naturii, a cărei natură ambivalentă am încercat să o ilustrăm. Însăși tendința de a postula unitatea reprezintă o încercare de a confirma pretenția spiritului la dominație totală, chiar și atunci când această unitate este afirmată în numele a ceea ce este
opusul spiritului, adică în numele naturii; pentru că se presupune că nimic nu rămâne în afara conceptului atotcuprinzător. Astfel, afirmarea supremației naturii maschează și afirmarea suveranității absolute a spiritului: căci spiritul este cel care concepe supremația naturii și îi subordonează totul. Având în vedere acest fapt, nu contează prea mult la care dintre cele două extreme se rezolvă tensiunea dintre natură și spirit; nu contează prea mult dacă unitatea este afirmată în numele spiritului absolut, ca în idealism, sau în numele naturii absolute, ca în naturalism.

Din punct de vedere istoric, aceste două linii de gândire contradictorii au servit unor scopuri identice. Idealismul a glorificat realul, existentul, afirmând totuși că esența sa era totuși spirituală; prin armonia construcțiilor sale conceptuale, a ascuns conflictele fundamentale ale societății și, în toate formele sale, a încurajat minciuna care ridică existența la rang de zeu, atribuindu-i un „sens” pe care l-a pierdut într-o lume antagonistă. Naturalismul - așa cum am văzut în cazul darwinismului - tinde să glorifice acea putere supranaturală oarbă, presupus modelată după jocul orb al forțelor naturale; aproape întotdeauna, aceasta este însoțită de disprețul față de rasa umană - temperat, este adevărat, de o bunătate nuanțată de scepticism, similară cu atitudinea doctorului care clătină din cap - un dispreț care stă la rădăcina atâtor forme de gândire semi-iluminată. Când omul este asigurat că este natură și nimic altceva, în cel mai bun caz, îl poate compătimi . Pasiv, ca orice ființă sau lucru care este doar natură, el apare ca o ființă care trebuie „vindecată” și, în cele din urmă, ca o ființă dependentă de lideri mai mult sau mai puțin binevoitori.

Teoriile care nu reușesc să distingă spiritul de natura obiectivă și îl definesc semi-științific drept natură uită că spiritul a devenit și el non-natură; adică, chiar dacă nu ar fi nimic mai mult decât o reflectare a naturii, datorită capacității sale de a reflecta natura, ar transcende deja *aici și acum.* De la negarea acestor calități ale spiritului - calitatea de a fi simultan identic cu natura și diferit de ea - trecem direct la concepția care îl vede pe om doar ca element și obiect al unor procese naturale oarbe. Ca element al naturii, el nu este esențial diferit de pământul din care este făcut; la fel ca acesta din urmă, nu are nicio valoare intrinsecă, conform criteriilor propriei sale

civilizații - valoarea produselor industriale complicate, a mașinilor și a zgârie-norilor să poată fi, într-un anumit sens, măsurată prin faptul că omul nu valorează mai mult decât materialul din care sunt făcute metropolele sale inutile.

Adevărata dificultate în problema relației dintre spirit și natură constă în faptul că nu se poate reduce una dintre aceste două entități la cealaltă, nici nu se poate ipostazia polaritatea lor . Această dificultate particulară exprimă dificultatea fundamentală pentru orice gândire filosofică. Aceasta tinde inevitabil să ipostatizeze abstracțiuni precum „spirit" și „natura", în timp ce fiecare dintre aceste abstracțiuni implică o reprezentare distorsionată a existenței concrete, ceea ce, în cele din urmă, are un impact negativ asupra abstracțiunii în sine. Din acest motiv, conceptele filosofice devin false și goale atunci când sunt abstractizate din procesul prin care au fost formulate . Presupunerea unei dualități ultime este inadmisibilă - nu numai pentru că exigența tradițională și extrem de discutabilă pentru un principiu ultim este logic incompatibilă cu o construcție dualistă, ci și din cauza conținutului conceptelor în cauză. Cei doi poli nu pot fi reduși la un principiu monistic și, totuși, dualitatea lor trebuie înțeleasă în mare măsură și ca un produs secundar.

De la Hegel încoace, multe doctrine filosofice au gravitat spre o adâncire a relației dialectice dintre natură și spirit. Putem aminti aici doar câteva exemple importante de speculații pe aceste teme. *„One Experience"* a lui Bradley *indică , conform interpretării actuale, armonia elementelor conceptuale divergente. La John Dewey, ideea de experiență* este strâns legată de teoria lui Bradley. Dewey – care în alte părți, făcând din subiect o parte a naturii, subscrie naturalismului tout court – definește experiența ca „ceva care nu este nici subiect sau obiect exclusiv și izolat, materie sau spirit, nici unul plus celălalt".6 Astfel , el demonstrează că aparține generației care a dezvoltat *Lebensphilosophie.* Bergson, a cărui operă filosofică este în întregime inspirată de încercarea de a depăși antinomia, a reafirmat unitatea materiei și spiritului în concepte precum *„durée".* și de *elan vital,* separarea postulând în schimb un dualism între știință și metafizică și, prin urmare, între non-viață și viață. Georg Simmel a formulat doctrina capacității vieții de a se transcende pe sine. Cu toate acestea, conceptul de viață implicit în aceste sisteme filosofice pare să indice spre domeniul naturii. Chiar și atunci când spiritul este definit ca fiind cea mai înaltă formă de viață, așa cum se întâmplă în teoria metafizică a lui Simmel, problema filosofică se rezolvă totuși în favoarea unui naturalism rafinat împotriva căruia filosofia lui Simmel este în același timp un protest constant.

Naturalismul nu este în întregime o greșeală. Spiritul este inseparabil legat de obiectul său, natura. Acest lucru este adevărat nu numai în ceea ce privește originea sa (scopul autoconservării, care este principiul fundamental al vieții naturale) și nu numai dintr-un punct de vedere logic (în sensul că fiecare act spiritual implică o materie de un anumit fel și, prin urmare, un element al „naturii"), ci și în sensul că, cu cât spiritul este prezentat mai îndrăzneț ca un absolut, cu atât este mai mare riscul ca acesta să regreseze la purul mit și să se modeleze tocmai după acea natură.

care pretinde să se reabsoarbă în sine , chiar să creeze. Astfel, cele mai extreme sisteme idealiste duc la filozofii naturale și mitologie; cu cât spiritul, eliberat de orice constrângere, caută să revendice ca produs propriu nu doar formele naturii (ca în kantism), ci și substanța sa, cu atât se golește mai mult de substanța sa specifică și cu atât categoriile sale devin metafore pentru repetiția eternă a secvențelor naturale. Problemele spiritului, insolubile din punct de vedere epistemologic, se fac simțite în toate formele de idealism. Deși se susține că spiritul este justificarea și chiar sursa întregii existențe și naturi, conținutul său este întotdeauna vorbit ca ceva în afara rațiunii autonome, chiar dacă numai sub forma complet abstractă a datelor; această aporie inevitabilă a oricărei teorii a cunoașterii mărturisește faptul că dualismul naturii și spiritului nu poate fi postulat în sensul unei definiții, ca în teoria carteziană clasică a celor două substanțe. Pe de o parte, fiecare dintre cei doi poli a fost detașat de celălalt printr-un proces de abstractizare; pe de altă parte, unitatea lor nu poate fi concepută sau constatată ca un fapt.

Problema fundamentală examinată în această carte – cea a relației dintre concepțiile subiective și obiective despre rațiune – trebuie considerată în lumina acestor reflecții despre spirit și natură, subiect și obiect. Ceea ce am numit rațiune subiectivă în primul capitol este atitudinea spiritului care se adaptează conștient și fără rezerve la alienarea subiectului și obiectului, la procesul social de reificare, ca nu cumva să degenereze în iresponsabilitate, arbitrar și un simplu joc de idei. Sistemele actuale de rațiune obiectivă, în schimb, reprezintă o încercare de a împiedica abandonarea existenței la mila întâmplării oarbe. Însă apărătorii rațiunii obiective riscă să nu țină pasul cu evoluțiile din industrie și tehnologie, să apere valori iluzorii și să dea naștere la ideologii reacționare. Așa cum rațiunea subiectivă tinde spre materialismul vulgar, tot așa rațiunea obiectivă dezvăluie o tendință spre romantism, iar cea mai mare încercare filosofică de a construi un sistem de rațiune obiectivă, cea a lui Hegel, are o forță incomparabilă în comparație cu acuitatea cu care Hegel a evidențiat acest pericol. La fel ca materialismul vulgar, rațiunea subiectivă cu greu poate evita să cadă în nihilismul cinic; Cât despre doctrinele afirmative tradiționale ale rațiunii obiective, acestea au multe afinități cu ideologia și minciuna. Cele două concepții despre rațiune nu reprezintă două moduri separate și independente de existență spirituală, deși opoziția lor exprimă o antinomie reală.

Sarcina filosofiei nu este de a apăra cu încăpățânare una dintre aceste două concepții în detrimentul celeilalte, ci de a încuraja critica reciprocă și astfel,
Dacă este posibil, pregătiți, în domeniul ideilor, reconcilierea lor în realitate. Maxima lui Kant „Un singur drum rămâne deschis, acela al criticii” – formulată având în vedere conflictul dintre rațiunea obiectivă a dogmatismului raționalist și rațiunea subiectivă a empirismului englez – se aplică și mai pertinent situației de astăzi. Întrucât rațiunea subiectivă triumfă pe toate fronturile în timpul nostru, cu rezultate fatale, critica trebuie în mod necesar să pună accentul pe rațiunea obiectivă, mai degrabă decât pe rămășițele filosofiei subiectiviste, ale cărei tradiții autentice, în

lumina progresului realizat de procesul de subiectivizare, apar acum și obiectiviste și romantice.

Accentul pus pe rațiunea obiectivă, însă, nu implică, așa cum s-ar putea spune în jargonul teologiilor moderne, o decizie filosofică. Căci, la fel ca dualismul absolut al spiritului și naturii, dualismul rațiunii obiective și subiective este doar aparent, deși exprimă o antinomie reală. Cele două concepte sunt strâns legate, în sensul că consecința unuia nu numai că îl dizolvă pe celălalt, ci duce înapoi la el. Nu niciunul dintre aceste două concepte este fals, ci mai degrabă ipostatizarea unuia în detrimentul celuilalt. Aceasta din urmă este consecința contradicției fundamentale inerente condiției umane. Pe de o parte, nevoia de a controla natura a condiționat întotdeauna structura și formele gândirii umane și, prin urmare, a dat importanță rațiunii subiective; pe de altă parte, societatea nu ar putea reprima complet ideea a ceva ce transcende subiectivitatea interesului egoist, ceva la care sinele nu poate decât să aspire. Chiar și separarea și reconstrucția formală a celor două principii, separate unul de celălalt, se bazează pe un element de necesitate și adevăr istoric . Prin autocritică, rațiunea trebuie să recunoască limitele celor două concepte opuse ale rațiunii; trebuie să analizeze dezvoltarea rupturii dintre cele două, perpetuată de toate doctrinele care, într-o lume antinomică, tind să triumfe ideologic asupra antinomiei filosofice.

Este necesar să recunoaștem atât separarea, cât și interrelația dintre cele două concepte. Ideea de autoconservare, principiul care împinge rațiunea subiectivă la nebunie, poate în schimb salva rațiunea obiectivă de la aceeași soartă. Aplicată realității concrete, aceasta înseamnă că doar o definiție a obiectivelor societății care include printre aceste obiective și autoconservarea subiectului merită să fie numită obiectivă ; o definiție care exprimă respect pentru viața individuală. Motivația conștientă sau inconștientă care a inspirat formularea sistemelor de rațiune obiectivă a fost conștientizarea faptului că rațiunea subiectivă este incapabilă să atingă scopul pe care ea însăși l-a indicat, și anume autoconservarea.
Aceste sisteme metafizice exprimă, într-o formă parțial mitologică, conștientizarea faptului că autoconservarea este posibilă doar în cadrul unei ordini supraindividuale, adică prin solidaritate socială .

Dacă vrem să vorbim despre o boală a rațiunii, aceasta nu ar trebui înțeleasă ca o afecțiune care a lovit rațiunea la un moment istoric dat, ci ca ceva inseparabil de natura rațiunii în civilizație, așa cum am cunoscut-o până acum. Boala rațiunii constă în faptul că a apărut din nevoia umană de a domina natura; pentru a face posibilă o „vindecare”, va fi necesar să înțelegem natura bolii la originile sale: tratarea ultimelor sale simptome nu va fi suficientă . O critică adevărată a rațiunii va dezvălui în mod necesar cele mai profunde straturi ale civilizației și va explora cea mai veche istorie a acesteia . Din momentul în care rațiunea a devenit instrumentul dominației omului asupra naturii umane și extraumane - adică din momentul în care s-a născut - a fost frustrată în încercarea sa de a descoperi adevărul. Acest lucru se datorează faptului

că a redus natura la condiția unui simplu obiect și nu a reușit să-și discernă propriile urme în această obiectivare, în conceptele de materie și lucruri nu mai puțin decât în cele de zei și spirit. S-ar putea spune că nebunia colectivă care domnește astăzi, de la lagărele de concentrare până la manifestările aparent cele mai inofensive ale culturii de masă, era deja prezentă în formă embrionară în obiectivarea primitivă, în privirea cu care omul timpuriu privea lumea ca pe o pradă. Paranoia, acea formă de nebunie care construiește „teorii" logic perfecte despre persecuție, nu este doar o parodie a rațiunii, ci este, într-un anumit sens, prezentă în fiecare formă de rațiune care constă pur și simplu în urmărirea scopurilor.

Răul rațiunii este , prin urmare, mult mai grav decât deformările evidente care o caracterizează astăzi. Rațiunea poate deveni rațională doar reflectând asupra răului lumii așa cum este produs și reprodus de om; în această autocritică, rațiunea va rămâne simultan fidelă sieși, reafirmând și aplicând fără motive ascunse principiul adevărului pe care îl datorăm numai rațiunii. Sclavia naturii se va traduce în sclavia omului și invers, până când omul își va înțelege propria rațiune și procesul prin care aceasta a creat și menține încă antagonismul care amenință să-l distrugă. Rațiunea poate fi mai mult decât natură doar realizând „ naturalitatea " sa - care constă în tendința sa de a domina - aceeași tendință care, paradoxal, o înstrăinează de natură. Astfel, și ea, servind ca instrument de reconciliere, va fi mai mult decât un instrument. Schimbările de direcție, progresele și eșecurile de pe această cale reflectă evoluția definiției filosofiei.

Posibilitatea unei autocritici a rațiunii presupune, în primul rând, că antagonismul dintre rațiune și natură se află într-o fază acută și catastrofală și, în al doilea rând, că în această fază de alienare completă ideea de adevăr este încă accesibilă.

Industrialismul extrem de avansat a deposedat libertatea gândirii și acțiunii umane, iar povara mecanismelor culturii de masă, care nu lasă scăpare nimănui, a dus la declinul ideii de individualitate: astfel, au fost create condițiile esențiale pentru emanciparea rațiunii. De-a lungul istoriei, binele a purtat urmele opresiunii din care a izvorât: ideea de demnitate umană a apărut din experiența formelor barbare de dominație. În zilele celui mai nemilos feudalism, demnitatea era un atribut al celor puternici; capetele împăraților și regilor erau înconjurate de o aureolă, primeau și primeau venerație, iar cei care nu erau suficient de ascultători erau pedepsiți, cei vinovați de crima de înaltă trădare erau condamnați la moarte. Astăzi, pierzând orice urmă a originilor sale sângeroase, conceptul de demnitate individuală este una dintre ideile care definesc organizarea *umană* a societății.

Conceptele de lege, ordine, dreptate și individualitate au trecut printr-o evoluție similară. Omul medieval căuta să scape de dreptate apelând la milă. Astăzi luptăm pentru dreptate, o dreptate universalizată și transvalorizată care îmbrățișează echitatea și mila. De la despoții asiatici, faraonii și oligarhii greci, până la prinții negustori și liderii militari ai Renașterii, valoarea individului a fost exaltată de cei care au avut oportunitatea de a-și dezvolta propria individualitate în detrimentul

altora.

De nenumărate ori, de - a lungul istoriei, ideile s-au eliberat din scutece și s-au revoltat împotriva sistemelor sociale din care au apărut. Acest lucru se datorează în mare măsură faptului că spiritul, limbajul și toate manifestările intelectului pretind în mod necesar universalitate. Chiar și grupurile aflate la putere, intenționate în primul rând să-și apere interesele particulare, trebuie să pună accent pe motive universale în religie, etică și știință. De aici și contradicția dintre realitatea existentă și ideologie, o contradicție care stimulează orice progres istoric. În timp ce conformismul presupune o armonie fundamentală între cele două (iar discrepanțele de importanță secundară își găsesc locul în ideologie însăși), filosofia îl face pe om conștient de această contradicție; pe de o parte, evaluează societatea în lumina acelor idei în care societatea însăși își vede cele mai înalte valori; pe de altă parte, își dă seama că aceste idei reflectă defectele realității.

Valorile și ideile sunt inseparabile de cuvintele în care sunt exprimate și, așa cum Așa cum am menționat mai sus, studiul limbajului este unul dintre cele mai importante aspecte ale muncii filosofice. Prin transformările suferite de valoarea și conținutul cuvintelor, putem reconstrui istoria civilizației noastre. Limbajul reflectă dorințele celor asupriți, suferințele naturii; dezlănțuie instinctul mimetic. Transformarea acestui instinct în mediul universal al limbajului înseamnă că forțele potențial distructive sunt puse în slujba reconcilierii; aici rezidă antagonismul fundamental și intrinsec dintre filosofie și fascism. Fascismul a tratat limbajul ca un instrument al puterii, ca un mijloc de conservare a noțiunilor care ulterior aveau să fie folosite în scopuri de producție și distrugere, atât în pace, cât și în război. Tendințele mimetice reprimate au fost împiedicate să găsească o expresie adecvată în limbaj și au fost folosite ca un mijloc de a înlătura orice opoziție. Filosofia îl ajută pe om să-și potolească temerile, ajutând limbajul să-și îndeplinească funcția autentică, care este mimetică, misiunea sa de a oglindi tendințele naturale. Filosofia, la fel ca arta, reflectă pasiunea în limbaj și astfel o transferă în domeniul experienței și al memoriei. Dacă natura este lăsată să se reflecte în tărâmul spiritului, contemplarea propriei sale imagini atinge o anumită seninătate. Acest proces se află la baza oricărei forme de cultură, în special a muzicii și a artelor vizuale. Filosofia este efortul conștient de a contopi tot ceea ce știm prin experiență sau intuiție într-o structură lingvistică în care toate lucrurile vor fi numite pe numele lor proprii. Cu toate acestea, ea se așteaptă să găsească aceste nume nu în cuvinte și expresii izolate - conform metodei indicate de doctrinele sectelor orientale și din care relatările biblice despre botezul lucrurilor și al oamenilor păstrează urme - ci în efortul teoretic continuu de a dezvolta adevărul filosofic .

Acest concept de adevăr — a numi lucrurile pe numele lor adevărate — permite filosofiei să combată, dacă nu chiar să depășească, efectele demoralizante și paralizante ale formalizării rațiunii. Sistemele clasice de rațiune obiectivă, cum ar fi cel al lui Platon, par de nesuportat deoarece glorifică o ordine inexorabilă a

universului și, prin urmare, sunt mitologice; dar ar trebui să le mulțumim acestor sisteme , mai degrabă decât pozitivismului, pentru că au menținut vie ideea că adevărul constă în corespondența dintre limbaj și realitate.

Fondatorii acelor sisteme, însă, s-au înșelat crezând că vor realiza corespondența dintre limbaj și realitate în sisteme perene și, de asemenea, nu au reușit să înțeleagă că, prin însuși faptul că trăiesc într-un regim de nedreptate socială, le-ar fi imposibil să formuleze o ontologie veridică . Istoria a arătat că toate astfel de încercări nu duc nicăieri.

Spre deosebire de știință, ontologia, nucleul filosofiei tradiționale, încearcă să derive esența, substanța și forma lucrurilor dintr-o idee universală pe care rațiunea crede că o găsește în sine. Însă structura universului nu poate fi dedusă dintr-un prim principiu descoperit în propria noastră minte; nu există niciun motiv să credem că cele mai abstracte calități ale unui lucru ar trebui considerate esențiale. Nietzsche a recunoscut această slăbiciune fundamentală a ontologiei probabil mai bine decât orice alt filosof:

«Cealaltă idiosincrazie a filosofilor nu este mai puțin periculoasă: constă în a confunda ultimele lucruri cu primele. Ei plasează ceea ce îi face apariția să dureze... «conceptul suprem», adică cel mai general, cel mai gol , ultima licărire cețoasă a realității care se evaporă , la începutul începutului. Aceasta, la rândul ei, este doar modalitatea lor de a-și exprima venerația: cel mai înalt lucru nu trebuie să fi apărut din cel mai josnic , nu trebuie nici măcar să fi apărut... astfel ajung la conceptul lor uluitor de «Dumnezeu». Ultimul lucru, cel mai fragil , cel mai gol este postulat ca fiind cauza primă, absolută, «ens realissimum». Cine și-ar fi imaginat vreodată că omenirea ar trebui să ia în serios tulburările mentale ale păianjenilor morbizi care învârt! Și a plătit scump pentru că le-a luat în serios!» [8] .

De ce ar trebui să se acorde prioritate ontologică ceea ce este logic primul sau cea mai generală calitate? Ordonarea conceptelor în funcție de generalitatea lor reflectă represiunea exercitată de om asupra naturii, mai degrabă decât structura acesteia. Prin ordonarea conceptelor în funcție de prioritatea lor logică , Platon și Aristotel au derivat această ordonare nu atât din afinitățile secrete ale lucrurilor, cât, fără să știe, din relațiile de putere. „Marele lanț al ființelor” al lui Platon își ascunde prost dependența de concepțiile tradiționale despre ierarhia zeilor olimpieni și, prin urmare, de realitatea socială a orașului-stat. Ceea ce este logic primul nu este mai aproape de esența interioară a unui lucru decât ceea ce este primul în ordinea temporală: identificarea priorității cu esența naturii sau a omului înseamnă degradarea acestuia din urmă, reducerea lui la condiția primitivă la care motivul puterii tinde să-l reducă în realitate, adică la condiția de „ființă” pură. Cel mai convingător argument împotriva ontologiei este acesta: principiile pe care omul le descoperă în sine prin meditație, adevărurile eliberatoare pe care le caută, nu pot fi cele ale societății sau ale universului , deoarece niciunul nu este creat după chipul omului. Ontologia filozofică este inevitabil ideologică , deoarece caută să ascundă

separarea dintre om și natură și să afirme existența unei armonii teoretice care este în mod continuu contrazisă de strigătele celor nefericiți și deposedați.

Oricât de distorsionate ar fi, marile idealuri ale civilizației - dreptatea, egalitatea, libertatea - sunt tot atâtea proteste ale naturii împotriva represiunii.
cărora le este supusă, singurele mărturii formulate pe care le deținem. Filosofia ar trebui să adopte o atitudine dublă față de ele. 1) Ar trebui să nege pretenția lor de a fi considerate un adevăr ultim și absolut . Ori de câte ori un sistem metafizic prezintă aceste mărturii ca principii absolute sau eterne, își dezvăluie propria relativitate istorică . Filosofia respinge cultul finitului, nu numai al idolilor economici și politici brute - cum ar fi națiunea, liderul, succesul, banii - ci și al valorilor etice sau estetice, cum ar fi personalitatea, fericirea , frumusețea și chiar libertatea, în măsura în care acestea pretind a fi absolute.

2) Trebuie admis, totuși, că ideile culturale fundamentale au o valoare de adevăr, iar filosofia ar trebui să le măsoare în raport cu contextul social din care au apărut. Filosofia trebuie să se opună fracturii dintre idei și realitate; ea confruntă ceea ce există, în contextul său istoric, cu principiile sale conceptuale, pentru a critica relația dintre cele două și astfel a le transcende. Ea își derivă caracterul pozitiv tocmai din interacțiunea acestor două procese negative.

Negația joacă un rol proeminent în filosofie. Este o sabie cu două tăișuri: pe de o parte, neagă pretențiile ideologiei dominante la absolut, iar pe de altă parte, neagă afirmațiile obraznice ale realității. Dar să nu confundăm filosofia, din care negația este un element, cu scepticismul: acesta din urmă folosește negația într-o manieră formalistă și abstractă, în timp ce filosofia ia în serios valorile existente, dar caută să le facă parte dintr-un întreg teoretic care să le dezvăluie relativitatea. Întrucât în situația actuală este imposibil să integrăm subiectul și obiectul, cuvântul și lucrul, principiul negației ne împinge să încercăm să salvăm adevărurile relative de naufragiul falselor absoluturi. Școlile filozofice sceptice și pozitiviste nu văd niciun sens în conceptele generale care merită salvate. Ignorând propria relativitate, ele cad în contradicții ireconciliabile. Idealismul obiectiv și raționalismul, pe de altă parte, insistă în primul rând asupra sensului etern al conceptelor și normelor generale, uitând de relativitatea lor istorică . Fiecare dintre aceste școli este la fel de convinsă că teza sa este singura corectă și la fel de ostilă metodei negației, care este inseparabilă de orice teorie filosofică ce nu oprește în mod arbitrar gândirea la un moment dat în cursul ei.

Ar putea fi util să adăugăm câteva observații în acest moment pentru a evita posibilitatea unei interpretări greșite. A spune că esența sau latura pozitivă a gândirii filosofice constă în înțelegerea negativității și relativității culturii existente nu înseamnă că deținerea unor astfel de cunoștințe reprezintă în sine o transcendență a situației istorice. A afirma acest lucru ar însemna să confunzi adevărata filozofie cu interpretarea idealistă a istoriei și să pierzi din vedere adevăratul sens al filosofiei.
Din această perspectivă, reiese esența teoriei dialectice, și anume diferența

fundamentală dintre ideal și realitate, dintre teorie și practică. Identificarea idealistă a înțelepciunii, oricât de profundă, cu împlinirea – care înseamnă reconcilierea spiritului cu natura – exaltă eul doar pentru a-l goli de conținutul său, izolându-l de lumea exterioară. Sistemele filozofice care cred că eliberarea definitivă poate avea loc doar printr-un proces intern ajung să devină ideologii goale. După cum am observat deja , accentul exclusiv pe care filosofia elenistică l-a acordat interiorității pure a permis societății să devină o junglă de interese concentrate exclusiv pe cucerirea puterii, ceea ce a distrus în cele din urmă condițiile materiale necesare securității principiului intern.

Oare singurul mijloc de a îndeplini definiția de mai sus rezidă în activism, și în special în activismul politic? Ezit să spun asta. Timpul nostru nu are nevoie de alți stimuli pentru acțiune: nici filosofia nu ar trebui să se transforme în propagandă, nici măcar în cele mai nobile scopuri. Lumea are deja suficientă propagandă ; și acum crede că limbajul nici nu sugerează, nici nu intenționează altceva decât propagandă. Unii cititori ar putea crede că această carte a mea este o propagandă împotriva propagandei și vor interpreta fiecare cuvânt ca pe o sugestie, un slogan sau un ordin; dar filosofia nu este interesată să dea ordine. Situația intelectuală este atât de confuză încât chiar și această propoziție poate fi interpretată ca un sfat prostesc de a nu asculta de nicio poruncă, nici măcar una care ne-ar salva viața; într-adevăr, ar putea fi interpretată ca o poruncă de a nu asculta de comenzi. Dacă filosofia vrea să se apuce de treabă, prima sa sarcină ar trebui să fie corectarea unei astfel de situații. Energiile necesare reflecției nu trebuie deturnate prematur și consumate în formularea unor programe activiste sau antiactiviste.

Astăzi, chiar și cercetătorii de cel mai înalt calibru confundă gândirea cu planificarea. Dezgustați de nedreptatea socială și ipocrizia, de obicei deghizate în religie, aceștia ar dori să unească ideologia cu realitatea sau, cum preferă să spună, să facă realitatea mai receptivă la dorințele inimii noastre aplicând metodele tehnologiei religiei. Urmându-l pe Comte, ar dori să inventeze un nou catehism social. „Cultura americană”, scrie Robert Lynd, „dacă vrea să devină o forță creatoare în personalitatea celor care o trăiesc, trebuie să descopere și să acorde importanță unui nucleu de obiective comune puternic evocatoare, care au sens în ceea ce privește nevoile personale profunde ale marilor mase de oameni. Inutil să mai spunem că teologia, escatologia și alte aspecte familiare ale creștinismului tradițional nu trebuie să aibă un loc în acest sistem. O știință care recunoaște valorile umane ca parte a datelor sale are responsabilitatea de a ajuta oamenii să descopere conținutul și expresia acestor valori comune.”

Refuzând să accepte această responsabilitate, știința le dă o mână de ajutor celor care rămân fideli formelor religioase depășite pur și simplu pentru că nu au nimic altceva de care să se agațe” [9] .

Se pare că Lynd privește religia în același mod în care privește științele sociale însăși; a căror supraviețuire va depinde, spune el, „de dacă se poate dovedi sau nu utilă omului în lupta sa pentru viață”. [10] Religia devine pragmatică.

În ciuda spiritului lor autentic progresist, acești gânditori nu reușesc să înțeleagă adevărata esență a problemei. Noile catehisme sociale sunt chiar mai inutile decât renașterile mișcărilor creștine. Religia - fie în forma sa tradițională, fie în cea a unui cult social progresist - este considerată, dacă nu de mase, cel puțin de purtătorii lor de cuvânt autorizați, ca un instrument. Nu își poate recâștiga demnitatea de odinioară propovăduind noi culte ale comunității prezente sau viitoare , ale statului sau ale liderului; adevărul pe care încearcă să-l comunice umanității este compromis de scopurile sale pragmatice. Când oamenii încep să vorbească despre speranța și disperarea religioasă ca despre „ nevoi personale profunde ”, ca despre sentimente comune înzestrate cu o valoare emoțională profundă sau ca despre valori umane dovedite științific, este clar că religia nu mai înseamnă nimic pentru ei. Nici măcar sfatul lui Hobbes de a înghiți doctrinele religioase ca pe niște pastile curative nu va fi de mare ajutor. Limbajul în care este formulată recomandarea contrazice ceea ce își propune să recomande.

Teoria filozofică în sine nu poate determina triumful viitor nici al tendinței spre barbarie, nici al viziunii umaniste. Cu toate acestea, făcând dreptate imaginilor și ideilor care, la un moment dat, au dominat realitatea ca absoluturi - de exemplu, ideea de individ așa cum a dominat epoca burgheză - și care au fost retrogradate de pe piedestalul lor de-a lungul istoriei, filosofia poate, ca să spunem așa, să acționeze ca un corectiv al istoriei. Astfel, ideologiile trecute nu vor fi pur și simplu identificate cu prostia și frauda, așa cum judecau iluminismul francez gândirea medievală. Explicația sociologică și psihologică a credințelor religioase din trecut va fi complet distinctă de condamnarea și respingerea lor filosofică; deși lipsite de puterea pe care o aveau odinioară în contextul istoric contemporan, ele vor servi la a arunca lumină asupra drumului umanității . În această funcție, filosofia va deveni memoria și conștiința umanității și va ajuta la prevenirea ca drumul umanității să semene cu divagațiile oarbe ale unui nebun.
în timpul pauzei.

Astăzi, progresul către utopie este împiedicat mai ales de disproporția enormă dintre greutatea mecanismelor aprige ale puterii sociale și cea a maselor atomizate. Orice altceva - ipocrizia răspândită, credința în teorii false, tendința de a descuraja gândirea speculativă, slăbirea voinței sau devierea ei prematură, determinată de frică, către activități fără scop - este un simptom al acestei disproporții. Dacă filosofia poate ajuta oamenii să recunoască acești factori, ea va fi adus umanității un mare serviciu. La rădăcina metodei de negare, a denunțării a tot ceea ce schilodează omul și îi împiedică libera dezvoltare, se află credința în om. S-ar putea argumenta că așa-numitele filozofii constructive duc lipsă de această credință și, prin urmare, sunt incapabile să abordeze decăderea culturii; pentru ele, acțiunea reprezintă împlinirea

destinului nostru etern. Acum, că știința ne-a ajutat să cucerim teroarea necunoscutului din natură, suntem sclavii presiunilor sociale pe care le-am creat singuri. Când suntem chemați să acționăm independent, cerem modele, sisteme și autoritate. Dacă prin progres intelectual și științific înțelegem eliberarea umanității de credința superstițioasă în existența forțelor malefice, a demonilor și zânelor și a destinului orb - pe scurt, emanciparea fricii - atunci denunțarea a ceea ce se numește în mod obișnuit rațiune este cel mai mare serviciu pe care rațiunea îl poate aduce umanității.

Nota

1 GWF Hegel, *Fenomenologia spiritului,* trad. Enrico de Negri, Florența 1960 [2] , vol. II, p. 92.

2 Cf. *The Laws of Imitation* , New York 1903, în special la pp. 184-88 și 388-89.

3 Cf. *Revolta maselor ,* New York 1932, în special la pp. 196-200.

4 *Ibidem,* pp. 63-64.

5 GWF Hegel, *Știința logicii,* trad. de Arturo Moni, Bari 1925, vol. III, pp. 301-302.

6 *Experiență și natură,* Chicago 1925, p. 28.

7 Cfr. în special *Filosofia vieții* și *Conflictul culturii moderne,* München și Leipzig 1918.

8 *Gotzendàmmerung [Il crepuscolo degli idoli],* în *Opere colectate,*

Ediția Musarion, vol. VII, München 1926, pp. 71 și 9. *Cunoștințe pentru ce* ,

Princeton 1939. P [2] 59· 10 *Ibid.,* p. 177